ابريل ٢٠٠١ ـ العدد ١٨٨



مجلة الثقافة الوطنية الديمقراطية

الثورة الثقافية الشبابية
«عندما أصبح الهواء قليلاً»

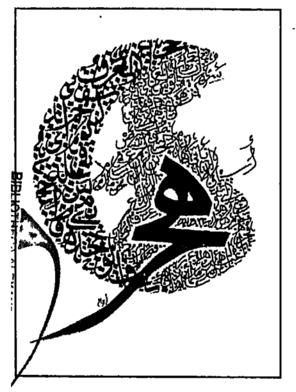
- أركون: المقدس بين الزائف والأصيل
- المثقف والسلطة فى مصر

- تراث الوهم.. ووهم التراث
- الزواج شأن شخصى
- قصائد من وديع سعادة



أدب ونقد

مجلة الثقافة الوطنية الديمقراطية
شهرية يصدرها حزب التجمع الوطنى التقدمى الوحدوى
تأسست فى يناير ١٩٨٤ - السنة السابعة عشرة
العدد ١٨٨ - أبريل ٢٠٠١





المستشارون : د. الطاهر مكى / د. أمينة رشيد/ صلاح عيسى / د. عبد العظيم أنيس
شارك فى هيئة المستشارين ومجلس التحرير الراحلون : د. لطيفة الزيات/ د. عبد المحسن طه بدر/ محمد روميش/ ملك عبد العزيز.
لوحة الغلاف : للفنانه : إنجى أفلاطون
الرسوم الداخلية : للفنان الأردنى : حمزة سلطان
التنفيذ الفنى للغلاف : أحمد السجينى
(طبع شركة الأمل للطباعة والنشر) .
أعمال الصف والتوضيب الفنى : نسرين سعيد إبراهيم
المراسلات : مجلة أدب ونقد ١ شارع كريم الدولة/ ميدان طلعت حرب . الأهالى القاهرة ـ ت : ٢٩ / ٢٨ / ٥٧٩١٦٢٧ فاكس : ٥٧٨٤٨٦٧
الاشتراكات لمدة عام : داخل مصر ٤٠ جنيها / البلاد العربية ٣٠ دولاراً ـ أوروبا وأمريكا ـ ٦٠ دولاراً باسم الأهالى ـ مجلة أدب ونقد .
الأعمال الواردة إلى المجلة لا ترد لأصحابها سواء نشرت أو لم تنشر .

المحتويات

أول الكـــلام

سوف يكون هذا العدد بين أيديكم وقد انتهت أعمال القمة العربية الدورية بعد أن قرر الزعماء العرب أن يلتقوا سنويا وكانت القمة العاجزة تدرس موضوعين رئيسيين : الانتفاضة الفلسطينية والمصالحة العراقية الكويتية لرفع الحصار عن العراق. فى القضية الأولى اتفق العرب على ما كانوا قد اتفقوا عليه من قبل أى دعم الانتفاضة ماليا ولم يوفوا بالتزاماتهم وإن كانت الإضافة الجديدة هى تقديم الأموال كقروض للسلطة وفشلوا فى معالجة قضية العراق.. وتبين لنا مرة أخرى أن اللاعب الخفى فى ساحة العلاقات العربية - العربية هو الولايات المتحدة الأمريكية التى تأمر فتطاع. وقد خفت أيضا إيقاع التضامن الشعبى العربى مع الانتفاضة الفلسطينية وكان الغضب الشعبى هو الذى دفع القادة للالتقاء فى قمة طارئة فى أكتوبر الماضى أسفرت عن مجموعة من الشعارات والوعود التى لم يوف بها الذين أطلقوها.. وعادت الانتفاضة تقاتل وحدها فى وضع غير متكافىء.

ينكشف الوضع العربى الضعيف إذن انكشافاً ويتجلى هذا الضعف لا فى عجز القادة عن اتخاذ موقف إيجابى وحازم ضد المساندة الأمريكية لإسرائيل مستخدمين أموالهم وبترولهم وعلاقاتهم الدولية وإنما أيضا فى العجز عن تخليق وتملك القوة الضاربة الفكرية والروحية التى لو امتلكوها على حد رأى المفكر الإسلامى محمد أركون فى الحوار الذى أجراه معه الباحث أسامة خليل فى هذا العدد.

فلو امتلك العرب هذه القوة لكان العالم كله معهم بالرغم من ضعفهم المادى لأننا كنا سنتمكن من تسليط الضوء على شىء جديد تماما. لقد حان الوقت لنشرع فى ذلك، ويضيف أركون «إن السلام الذى ننشده، سلام الإخاء للأجيال القادمة ينبغى أن يكون بتغليب قيمة الإخاء لأبناء إسماعيل وإسحق فوق قيمة الحرب القائمة على إرادة القوة والتوسع والإقصاء وتدمير البشر وهو بالتالى ليس سلام كلينتون وأولبرايت بل سلام تصنعه الأجيال التي مارست العداء للأجيال القادمة بإعادة صياغة وجه الإخاء فى هذا النموذج الإبراهيمى الأعلى» يسعى «أركون» المفكر الجزائرى الأصل الذى يعيش ويكتب ويعلم فى فرنسا إلى لملمة أطراف التراث الحضارى الروحى ليهزم به قوة البطش والاستعلاء والاستيطان وهى فكرة نبيلة وجديرة بأن تجد مكانها اللائق فى قلب المشروع العربى للسلام القائم على العدل، ولكنها شأن كل فكرة نبيلة لابد أن تستند إلى قوة مادية يملكها العرب فعلا لكنهم عاجزون عن استخدامها بسبب ارتهان إرادتهم.

وعلى كل حال أظن أن إدوارد سعيد كمفكر عربى فلسطينى قد أخذ يؤسس منذ زمن لاتجاه مشابه.. أى إمكانية التعايش بين العرب واليهود على أساس من الإخاء والمساواة وعلى تلك الأرض نفسها وفى المنطقة التي عرفت هذا التعايش تاريخيا بين المسلمين والمسيحيين اليهود حين صنعوا جميعا حضارتها العربية الإسلامية، وكان تصريح «إدوارد سعيد» البارع حين ألغت منظمة ثقافية دعوته ليحاضر عن «فرويد»

بدعوى أنه كان قد ذهب إلى «بوابة فاطمة» عند الحدود اللبنانية - الإسرائيلية وشارك الجمهور اللبنانى الفرح بتحرير الجنوب فى إلقاء الحجارة على الجنود الإسرائيليين. قال «إدوارد سعيد» رداً على سلوك المنظمة النمساوية إن «فرويد» كان قد منع من دخول فيينا فى بداية القرن لأنه يهودى وها أنا أعجز عن دخولها فى بداية القرن الجديد لأننى فلسطينى. ثمة إذن إشارات عميقة وذكية أن ذلك السلام التاريخى - الحلم الذى يدعونا أركون لشحنه بقوة الروح قد أخذ يتبلور رغم كل شيء وأذكركم هنا بما قالته أم الشهيد «محمد الدرة»ونشرته«أدب ونقد» بعد أن شهدت جثمان طفلها، إننى لا أتمنى أبدا أن ترى أم إسرائيلية ما رأيته». ولكن مثل هذا المشروع المفعم بالروح الغلابة أو الأخوة الروحية بين أبناء إبراهيم يبدو كأنه يوتوبيا بينما ينتخب الإسرائيليون جزارا هو «شارون» ويسلك حكمه كله سلوك عصابات القتل والسطو النهب».. علينا إذن أن نخوض الحرب التي فرضت علينا من أجل السلام الذى ننشده ذلك السلام الذى سوف يحرر اليهود أنفسهم من العنصرية والاستعلاء ودعاوى التفوق على الآخرين.

وتبرز لنا هنا قضية شائكة فى الطرح «الأركونى» الذى يعلى من شأن المشترك الروحى فى المنطقة وهى حقيقة أن الكتب المقدسة تمنح جميعها مشروعية بطريقة ما للوعد الإلهى لليهود ولاختيار الله سبحانه لهم أبناء مقربين. وهى الحقيقة التى تدعونا - كما يقول أركون نفسه- إلى تجاوز الطابع الدينى للصراع والذى تسعى بعض الأطراف- ومن ضمنها الصهيونية وبعض التيارات الإسلامية لتكريسه كصراع بين اليهود والمسلمين لا كصراع بين الإستعمار والتحرر الوطنى، فإضفاء طابع دينى على الصراع وانتزاعه من سياقه التحررى يضفى مشروعيه على إسرائيل الاستيطان العنصرية الصهيونية والتي لكى تتحرر هى نفسها من عنصريتها لابد أن تزيح الطابع الدينى عن مشروعها كله، وإسرائيل متحررة من العنصرية والصهيونية هى وحدها الصالحة للتعايش وحسن الجوار والأخوة الحقة لا على أساس من كوننا جميعا أبناء إبراهيم فحسب وإنما أيضا على أساس من إنسانيتنا ذاتها وهى فكرة أخذت تلوح وإن بخجل فى بعض كتابات المؤرخين الجدد فى إسرائيل .

على كل حال فإن فكرة أركون النبيلة المدهشة تحتاج إلى المزيد من النقاش والحوار العميق ليكون للمفكرين والمثقفين العرب إسهامهم الجدير بهم فى الحرب الدائرة الآن ضد الشعب الفلسطينى ومن أجل تحرير الأرض العربية.

يطرح علينا «أشرف نهاد» قضية التحرر من الاحتكار فى مقاله عن «فن السيطرة على الإبداع» والطريقة التى تكونت بها شركة «هيرمس» العملاقة متجهة لاحتكار السينما والفيديو وشراء نيجاتيف الأفلام المصرية التى تزيد عن ثلاثة آلاف فيلم لاحتكار توزيعها.. والسيطرة على سوق نشر الكتاب. وأود قبل مناقشة هذا الموضوع أن أصحح ما ورد بالمقال حول رئاسة د. زياد أحمد بهاء الدين ابن الكاتب والصحفى الراحل أستاذنا أحمد بهاء الدين لمجلس الإدارة، إذ أن زياد استقال عن موقعه هذا وسوف نعرف حتما ماذا تكشف له ليقدم استقالته.

تدلنا هذه الشركة الاحتكارية الكبرى أن النظام الاقتصادى فى بلادنا ليس حتى نظاما رأسماليا يتسم بالديناميكية والابتكار بل هو نظام طغمة مالية ضيقة تحتكر

الأسواق بالتدريج. ومما يثير الدهشة أن لدى الحكومة مشروعا لمنع الاحتكار يتلكأ فى دهاليزها منذ سنوات ولا يصدر برغم أن تجربتنا معها تقول أنها تستطيع أن تصدر القوانين بسرعة الضوء إن شاءت، وتلكؤ هذا القانون هو دليل دامغ على مدى استشراء الفساد فى أجهزة الحكم والدولة التى تحمى الكبار وتفسح لهم المجال لافتراس الصغار دون أن تعتنى بمستقبل الاقتصاد الوطنى وتطوره ما دامت تتحقق لها مصالح خاصة جدا وهى لا تتورع عن القضاء بذلك على المنافسة التي هى أساس أولى لأى نظام رأسمالى فمثل هذا النظام الرأسمالى الصحيح يخلق الأطر الصارمة لحماية الصغير من توحش الكبير وابتلاعه له بل ويشجع الصغير على أن يكبر فلا يسحقه تحت أقدام المصالح الضيقة للفساد.

وإذا تابعنا قضية شركة مايكروسوفت أكبر شركة فى العالم لانتاج برامج الكمبيوتر ورأينا كيف تدخل القضاء فى أمريكا لتقسيمها بعد أن بدأت تتجه للاحتكار وذلك لكى يحافظ بالقانون على المنتجين الصغار ويحفظ لهم مصالحهم وقدرتهم على المنافسة، حتى تواصل الرأسمالية تطورها .

والإبداع الفنى والأدبى والفكرى فى بلد مثل بلادنا هو فى حد ذاته رأسمال كبير جداً مقارنة بضعف رأس المال المادى عموماً وضآلة مجالات الانتاج الأخرى مثل الزراعة والصناعة والخدمات ومن يدرى فلعل هذا التوجه للاحتكار أن يكون أحد الأسباب الخفية والله أعلم لانفجار معركة الكتب التى تنشرها وزارة الثقافة فكم من الأيدى الخفية تلعب فى الأسواق والسياسات، فقد كانت مطبوعات الثقافة الجماهيرية تطرح فى الأسواق بأسعار فى متناول القراء البسطاء كجزء من الخدمة الثقافية المنوطة بالدولة والتى جاءت على العكس من التوجه الأساسى للوزارة التى ترى أن الثقافة سلعة لاخدمة. بينما تطرح دور النشر العملاقة نفس الكتب بأسعار مضاعفة ثلاثين وأربعين مرة فتترجم هى شعار وزارة الثقافة عن الثقافة كسلعة.

«عصر الحدود القصوى» هو اسم الكتاب الذى اخترنا لكم منه فصلا عن الثورة الثقافية لننشره فى الديوان الصغير. والكاتب هو واحد من أهم المؤرخين فى بريطانيا والغرب عامة، إيريك هوبسباوم الذى قارب عمره المائة عام أى أنه عاش طيلة القرن العشرين «واهتممت بالشأن العام منذ سنين المراهقة والصبا» وسبق له أن كتب تاريخا للقرن التاسع عشر من ١٧٨٩ حتى ١٩١٤، أي من الثورة الفرنسية البورجوازية الكبرى إلى اندلاع الحرب العالمية الأولى وبدأ كتابه الجديد عن القرن العشرين بهذه الحرب فهو «تاريخ للعالم ١٩١٤-١٩٩١. أي أنهاه بسقوط الاشتراكية التى قامت فعلا فى الاتحاد السوفيتي دون أن يقول أبدا إن الاشتراكية قد سقطت كفكرة وحلم، وهدف نبيل تناضل البشرية من أجله بصور شتى. وتشكل القوى الاقتصادية الاجتماعية بالنسبة «لهوبسبارم» لحمة التاريخ الإنسانى وسداه.

ويشمل هذا الفصل الذى نقدمه عن الثورة الثقافية العالم كله مع تركيز على أوروبا وأمريكا حيث كانت تجربة هذه الثورة التى هى فى نظره بنت ثورة الشباب قد وجدت أعلى تجسد لها وأوسعه بحكم تطور هذه البلدان وازدهار الصناعة والثروة فيها.

يرصد المؤرخ ذلك التغير العميق الذى عرفه نظام الأسرة وتطورها من الأسرة الممتدة التى تضم الجدود والجدات والأقارب إلى الأسرة النووية التى تضم الأب والأم والأطفال.

والمطابقة بين هذه الأسرة النووية والنظام البورجوازى إنما يرتكز على سوء فهم تاريخى ليس أقل ما يخلخله طبيعة التعاون الاجتماعى والتضامن الأسرى والمنطق القابع خلفه لا فى مجتمعات ما قبل الصناعة فقط وإنما أيضا فى مجتمعات صناعية متقدمة كما هو الحال فى تجربة جنوب شرق آسيا.

إننا مدعوون أمام ما يكشفه هذا الكتاب من حقائق لإعادة النظر التى أخذت تبرز فعلا فى أوساط بعض المفكرين الاشتراكيين والتقدميين بعامة وذلك لمراجعة النقد الواسع الذى كان موجها فى السابق لكل البنى ما قبل الرأسمالية على الصعيد الاجتماعى والثقافى باعتبارها بنى متخلفة وحسب، وذلك بعد أن بينت المشاهدة الواقعية والدراسات التطبيقية أن نظام الأسرة الممتدة قد استطاع أن يحمى مجتمعات كاملة من التفكك والانهيار الكامل تحت الضربات العمياء للسوق وتوحش الليبرالية الجديدة.

وهو ما يدعونا أيضا لتأمل أشكال التكافل الاجتماعى ومنها رعاية الطفل اليتيم وتأمين دخل له حتى ينهى تعليمه ويعمل والتى تلجأ إليها جماعات الإسلام السياسى كآلية لخلق أشكال تضامن بين الفقراء والمهمشين ورد الاعتبار للضمير الأخلاقى ومسؤولية الأغنياء عن الفقر المحيط بهم، وإن كانت هذه الجماعات تستخدم هذا الشكل للتكافل لأغراض سياسية نفعية خالصة للوصول إلى السلطة وحيث لا يتضمن مشروعها للحكم أى إشارة لتصفية الاستغلال الطبقى من الجذور كما هو حال المشروع الإشتراكى الذى ما تزال آليات عمله وطرائقه قاصرة.

يتطرق «هوبسباوم» لواحد من أهم الشعارات التى طرحتها الثورة الثقافية للشباب فى الثلث الأخير من القرن العشرين ألا وهو «أن الشخصى هو السياسى» والذى أصبح شعاراً مهما فى التوجه النسوى الجديد وفى حركة تحرير المرأة على أسس تقدمية، ويرى المؤرخ أن هذا الشعار ربما كان أكثر نتائج سنوات الراديكالية أى الجذرية الثورية استمرارا إذ أن هذا الشعار يعنى ببساطة ما هو أكثر من حقيقة أن الإلتزام السياسى له دوافع شخصية ويحقق الرضا الشخصى وأن معيار النجاح السياسى هو مدى تأثيره فى الناس.. أي فى العلاقات الحميمية بين البشر وبخاصة فى العلاقة بين الرجل والمرأة التى هى مرآة لا تكذب أبداً لمدى التقدم أو التخلف والارتباط بين القول والفعل، إنها المرأة التى تقول لنا بصدق إن كانت الشعارات الثورية حقيقية أم زائفة، وأن التحرر الشخصى هو أحد أسس التحرر الإجتماعى الشامل . ألا يتفق ذلك مع قول «محمد أركون» أيضا أن «تحرير الإنسان لا ينبغى حصره فى التحرير الاجتماعى السياسى المحلى فقط، بل ينبغى أن يكون تحريراً داخليا، أى على مستوى العقل والروح، وتلك هى الدينامية العظمى للإنسان صانع التاريخ» ولعل أبسط حق لهذا الإنسان صانع التاريخ .. هو الحق فى الحب وفى اختيار رفقة الحياة بالرغم من البنى الأولية للقرابة وتراث القبيلة وتقاليدها التى إذا كانت تلعب أدوارا إيجابية فتخلق التضامن فإن لها وجوهها السلبية الجامدة، وهذا ما

تقوله لنا القصة القصيرة الجميلة لكاتب نجيريا الكبير «تشنوا أتشيبى» التى ترجمها لنا الصديق طلعت الشايب «الزواج شأن شخصى» لعلكم تستمعون بها كما استمتعنا ونحن نطل على عمق المجتمع الإفريقى ومدى تغلغل الروح المسيحية المحافظة فيه طاردة الروح المنفتحة لتراث القارة القديم.

أود أن أشاغب الصديق «محمد جبريل» وأقول له أن مقاله عن المثقف والسلطة يتضمن ظلما لبعض المثقفين. فهو يقول : «من الصعب – على سبيل المثال– إغفال الدور السلبى الذى قامت به الصفوة العربية فى إسقاط تجربة دولة الوحدة. تغاضى مثقفو مصر وسوريا عن سلبيات القيادة فى الممارسة. لم يرتفع الصوت الشجاع بالنقد أو حتى بالملاحظة. فبدأت عناكب التآمر وهى محسوبة – للأسف– على الصفوة– فى نسج خيوطها».

هذه للحق مقولة خطأ فى خطأ. فالمثقفون الشيوعيون والتقدميون فى سوريا وقفوا منذ البداية ضد الوحدة المرتجلة وطالبوا بالتأنى والبدء باتحاد فيدرالى يراعى تفاوت التطور بين البلدين حتى تنضج الأمور من أجل الوحدة الاندماجية التي لم يعارضوها من حيث المبدأ صوتوا لها أنهم وقفوا صتوا لهما فى الاستفتاء، ووقفوا ضد السلطة الناصرية المتعجلة فى ذلك الحين والتي طلبت من كل الأحزاب حل نفسها حتى تكون لها السيطرة المنفردة على الحياة السياسية ورفض الشيوعيون حل حزبهم وكان أن انفتحت لهم السجون والمعتقلات بل ان أحد قادتهم المناضل اللبنانى فرج الحلو عضو المكتب السياسى للحزب الشيوعى قد تعرض للتعذيب البشع حتى الموت ولكى يخفى المكتب الثانى بقيادة عبد الحميد السراج جثته جرى تذويبها فى محلول حمضى للتخلص نهائيا من آثارها، وهى الوقائع التى يحققها الآن تفصيلا المؤرخ والمفكر الزميل «صلاح عيسى».

خلاصة الأمر أنه كان هناك من اعترض وقال لا من بين الصفوة ودفع حياته نفسها ثمنا لموقفه.

وهذا يعيدنا لجذر الخطأ الكامن فى التعميم ففضلا عن أنه لكل طبقة إجتماعية صفوتها التى تعبر عن ضميرها ومصالحها فإن إجمال «الصفوة» كلها ووضعها فى سلة واحدة ونسبة موقف موحد لها هو فى حد ذاته خطأ منهجى خاصة إذا كنا نتعامل مع نظام شمولى فى حقيقة الأمر اعتمد مبدأ الحرية الاقتصادية والكليانية السياسية رغم بعض مظاهر التعدد هنا وهناك – ورغم أشكال الانفراج التى تأتى نتاجا لكفاح هؤلاء المثقفين الذين لم يرتضوا الخنوع بل ويعملون فى ظروف بالغة الصعوبة ويقبضون على كلمتهم كالقابض على الجمر.. وهؤلاء هم غالبا قلة لا تجارى التيار وتتطلع لمستقبل آخر وترتبط قدر استطاعتها بأحلام الشعب وتعانى ما يعانيه.. أردت فقط أن أشاغب «محمد جبريل» فلعله لا يغضب، ولنتأمل معا فى هذه الفكرة الأخيرة عسانا نكون قادرين على توسيع قاعدة الغضب الفعال والوعى التقدمى.. من أجل حياة جديدة خروجا من التعاسة والإذلال والاستغلال.

المحــــررة

حوار

محمد أركون يتحدث :

عنف المقدس الزائف

يحطم المقدس الأصيل

أسامة خليل

محمد أركون أستاذ الإسلاميات فى جامعة باريس والأستاذ المحاضرفى بجامعات هولندا وبريطانيا والولايات المتحدة، كان ومازال يثير الكثير من الجدل في ساحة الفكر العربي الإسلامي. فهو علماني في نظر الإسلاميين. وإسلامي في نظر العلمانيين. ناقد جريء للعقل الإسلامي. وناقد جريء، في الوقت نفسه، للعلمانية الفرنسية التي يصفها بالعلمانية الراديكالية. دفعته صراحته في صحيفة «لوموند» الفرنسية للدفاع عن غضب العالم الإسلامي إزاء تجريح سلمان رشدي في «آياته الشيطانية». مما أثار غضب المثقفين الفرنسيين فتعرض لحملات الإعلام الفرنسي ولمضايقات الأوساط الأكاديمية.

بيد أن أركون الباحث الذى لا يتوقف ولا يكل مفكر متميز، اتفقنا معه أم لم نتفق.

التقينا معه في جامعة باريس «سنسييه» فكان معه هذا الحوار :

تعددت في البلاد العربية منذ الستينيات المشاريع الفكرية الكبرى المتراوحة بين النقد الذاتي والدعوة إلى نهضة جديدة، ولك من موقعك الأكاديمي وبكتاباتك العديدة باع طويل في هذا الميدان.

* مدير معهد اللغة والحضارة بباريس ،ومؤلف كتاب «الإسلام والأصولية التاريخية».

أود أن أسألك في البداية عن طبيعة ومصير مشروعك الفكرى الذى تسميه بـ «علم الاسلاميات التطبيقي».

. يا صديقي نحن في قلب هذا المشروع العلمي وما زلنا ما دامت مجتمعاتنا في أمس الحاجة إلى تنميته وتأكيده.

لم ينشأ هذا المشروع من مقدمات نظرية جاهزة. ولكنه نشأ وتطور مع نشأتي في موطني فى منطقة القبائل فى الجزائر.

لقد عشت مأساة الجزائر. وهي واحدة من المآسي البشرية العديدة في الزمان والمكان.

وانطلاقاً من التراجيديا الجزائرية طرحت على نفسي الأسئلة التي يطرحها كل إنسان حول دور الدين ودور الفلسفة في حضارات البحر المتوسط. لقد أعطت المسارات التاريخية للفلسفات والأديان في حوض المتوسط هذه النتائج في مصر وتلك في الجزائر وأخرى في فلسطين وغيرها في أوربا.

طرحت على نفسي سؤال : لماذا ؟ وكيف ؟ وبدأت بحثاً عن الإجابة من الواقع. لم أبدأ بتأويل القرآن الكريم أو الكتاب المقدس. فأنا باحث ميداني أدرس قضايا ملحة تفرض نفسها على كل فرد في المجتمع. وحينما أُدعى إلى البلاد العربية والإسلامية، فأنا أستمع أولاً. وأعمل قدر جهدي عن أن أجيب على القضايا والتساؤلات باعتباري باحثاً أكاديمياً وأستاذاً جامعياً، دون أن أقدم وصفة أيديولوجية أو نظرية فلسفية جاهزة. أنا لا أمارس الفلسفة. ولم أدرس الفلسفة. لقد حصلت على ليسانس في اللغة العربية. ورسالتي في الدكتوراه كانت حول النزعة الإنسانية لدى ابن مسكويه. وتأثرت فكرياً بالتوحيدي وخاصة في كتابه (الهوامل والشوامل).

هل هذا التوجه التطبيقي والتحرز من النظريات التأسيسية هو الذي وراء كتابك الأخير الذي صدر بالعربية فى لندن حول الأصولية واستحالة التأصيل ؟

أنا أحاول التأصيل. لكنني كلما ظننت أنني توصلت إلى أسس تأصيلية اكتشفت بعد ذلك عدم صلاحيتها.

هل معنى هذا أنك تستخلص حصيلة خبرتك التطبيقية وإخفاقاتك في تكوين نظرية تأسيسية وتصوغها في مقولة «استحالة التأصيل»؟

إن كان بوسعك أن تدلني على طريق التأصيل فسوف أتبعك. فأنا لست دوجمائياً.

لكن حتى الآن لم أجد فيلسوفاً أو مؤرخاً أو عالم اجتماع أو إثنولوجيا يدلني على طريق التأصيل.

أنت تركز في كتاباتك على مبدأ النسبية التاريخية التي تمثل «الشرط الإنساني» لكن خضوع الحضارات والأمم لهذه النسبية التاريخية لا يتعارض في اعتقادي مع وجود الكلية الإنسانية. ولا ينبغي أن يمنعنا ـ كلا من موقعه ـ من الانطلاق من الواقع الحضاري، كمرحلة ضرورية أولى، لكل مشروع علمي تأصيلي.

هذا معناه أننا سوف نؤصل لحقائق محلية. وما يترتب على ذلك من مخاطر. كأن نقود البشر للتقاتل من أجل هذه الحقائق المحلية.

إن تحرير الإنسان لا ينبغي حصره في التحرير الاجتماعي السياسي المحلي فقط. بل ينبغي أن يكون تحريراً داخلياً : أي على مستوى العقل والروح.

ألا تضع بذلك أمامك وأمام البشرية غاية هائلة نهائية صعبة المنال لا تتحقق إلا بنهاية التاريخ ؟

لا ليست هذه هي نهاية التاريخ ولكنها الدينامية العظمى لحياة الإنسان صانع التاريخ. ولاعتراف الإنسان بالإنسان كما تقول الآية الكريمة : {وخلقناكم شعوباً وقبائل لتعارفوا}. فعندما كنت فى اليابان ودخلت معبداً بوذياً في طوكيو واختلطت بالمصلين هناك. كنت أشاركهم بكل عقلي وبكل جوارحي. كان هذا نوعاً من البحث العقلي والخبرة الروحية. وليس ضرباً من الفرجة أو المشاهدة السياحية. لقد قواني هذا كله وأضاف إلي الكثير. وكل ما أكتبه وأقوله يصدر عن هذه الدينامية الروحية القوية.

أنت باحث أكاديمي متنقل في بلاد الله مابين هولندا وبريطانيا وأمريكا وأندونيسيا والبلاد العربية. وتقيم وتدرس بالجامعة بباريس. وهناك جالية عربية وإسلامية كبيرة مغتربة في فرنسا. فما محتوى الخطاب الذي توجهه لهذه الجالية من المسلمين ؟

يعيش المسلمون في فرنسا خبرتين في فضاء اجتماعي وسياسي واحد : الخبرة الدينية والخبرة العلمانية. وعلم الإسلاميات التطبيقي من مهامه أيضاً دراسة القضايا الواقعية التي يعيشها المسلمون في هذا المجتمع.

وبالرغم من الطابع الراديكالي الفريد للعلمانية الفرنسية. إلا أنه من واجبنا كعلماء وباحثين أن نميز بين ما هو تاريخي وخاص بظروف هذه التجربة العلمانية،

وبين ما هو جوهري فيها يرتبط بالدينامية العقلية والروحية.

لذلك أقول لهم : دعوا الكسل ،ابحثوا في تراكم التاريخي قبل أن ترددوا شعارات الهوية.

هذا ما أفعله دوماً وأقوله كلما التقيت بهم سواء في الإطار الأكاديمي أو في الندوات والمحاضرات العامة. ودائماً ما يجري الحوار بيننا على هذا الأساس. فهم متعطشون للمزيد.

البحث في التراث يعني لديك : تفكيك التراث وتطبيق المنهج التاريخي عليه. فهل تريد بكشف تاريخية التراث وتفكيكه إفساح الميدان للعلمانية الفكرية ؟

لا. أنا أفكك ليس لتحطيم التراث ولكن لتحريكه وإفساح المجال للدينامية الفكرية والروحية. وأنا لا أدعو المسلمين لتفكيك التراث وحده بل أدعوهم أيضاً إلى تفكيك العلمانية الراديكالية الفرنسية : أولاً، بإعمال النظر في شروط نشأة هذه العلمانية وفيما حققته من مكاسب إيجابية. في مجالات القانون والمؤسسات السياسية والفصل بين الكنيسة والدولة. ثانياً، بإعمال النظر في انحرافات العلمانية التي تمثلت في مظاهرها الراديكالية النضالية المعادية للدين ورجال الدين معاً. وهي الانحرافات التي انتهت بتفشي الأمية الروحية. فهناك أمية في فرنسا في ميدان الدين نتجت من تحريف العلمانية وتحويلها إلى « علمانوية ». تماماً مثلما تم تحريف الأصولية في مجتمعاتنا وتحويلها إلى « أصولوية ». وكل هذا من نتائج الضعف البشري. أو بالأحرى « الشرط التاريخي للإنسان ».

إن مهمتي كباحث في علم الإسلاميات التطبيقي أن أتقصى مظاهر الضعف البشري وأشكال الانحراف التاريخي، لأفسح الميدان لحركية جديدة. وأقول للمسلمين في فرنسا : أنظروا ما حدث في المجتمع الذي تعيشون فيه. واطرحوا بدوركم الأسئلة النقدية حول المسيرة التاريخية للإسلام. نعم لقد جرت بعض المحاولات النقدية للتراث على مر العصور، لتحرير الروح من سيطرة « السياسي » وتقلبات أهوائه. ولتعميق ما هو عقلاني. لكن هذه المحاولات التي جرت على مر تاريخ الإسلام كانت تجهض دائماً. أنظر مثلاً إلى أبي حيان التوحيدي. تلك العبقرية الفذة الجديرة بالمقارنة مع عبقريات القرن الثامن عشر في أوربا. مع فارق المقارنة بين بغداد القرن العاشر وباريس القرن الثامن عشر. كان أبو حيان التوحيدي شاهد عصره لكن معاصريه رفضوه وقهروه

ونعتوه بتهمة الزندقة.

هل تنتظر أن تنبثق هذه الدينامية العقلية والروحية في المجتمعات الإسلامية أم تتوقع أن تبزغ من خارج جغرافية هذه المجتمعات لدى الجاليات الإسلامية الكبري في البلاد الغربية ؟

أنا عائد من الولايات المتحدة الأمريكية بعد أن قضيت ثلاثة أسابيع أحاضر في جامعاتها. وحين تدخل المكتبات هناك تدرك أن هناك أجيالاً أعدت وهيأت هذا الزخم العلمي الهائل، كانت تقدر قيمة العلم بالنسبة للمستقبل. وهذا هو أيضاً شأن المكتبات الجامعية والعامة في البلدان الأوربية.

هناك تراكم علمي هائل في هذه المجتمعات تنهل منه الجاليات الإسلامية المغتربة.

لكن الغرب بالرغم من كل الإيجابيات التي ذكرتها، يعمل وخاصة في الولايات المتحدة الأمريكية من خلال دينامية البحث عن القوة وليس من خلال دينامية البحث عن المعنى.

أما نحن فلو كان لدينا في بلادنا هذا التراكم ولو كانت هذه الدينامية المتصلة متوافرة لدى مثقفينا لقلت لك إن الخلاص سوف يأتي من الداخل.

نحن لا نعرف التراكم بل نعيش في حالة مروعة من التراجع. أين سلامة موسى وطه حسين وزكي مبارك ومصطفى عبد الرازق وعلي عبد الرازق و.. و.. ! كان ذلك عصر الأنوار.

لكن عصرنا لا يعدم مفكرين مثل حسن حنفي والجابري والعروي والسيد يسين وهشام جعيط والعالم وجابر الأنصاري وطارق البشري و.. و.. !

نعم لكن المثقفين العرب بشكل عام يسيطر عليهم الفكر الإيديولوجي. لذلك فلم أعد أذهب إلى المؤتمرات في البلاد العربية إلا نادراً. فأنت تعرف تماماً كيف يجري الحوار في هذه المؤتمرات. أحدثهم في التاريخ فيجيبونني بالإيديولوجيا. أحدثهم في الابستمولوجيا فيتهمونني بمعادات الدين أو على الأقل بالخروج على العقيدة.

ليس هناك شيء أكثر إرهاقاً وأشد قسوة على النفس من ذلك.

أنا الآن أتحدث معك. ألا تفهم ما أقول! أنت ترى من أي موقع أتحدث وبأي منهج أفكر وإلى أي غاية أريد أن أذهب. لقد زهقت من حوار الطرشان مع المثقفين في البلاد العربية. إنهم يستخدمون إكليشيهات جاهزة ويجترون إيديولوجيات مسبقة على

العكس مثلاً مما يجري في أندونيسيا. هناك ليست لديهم عقدة التفوق على الآخرين. إنهم يتميزون بالتواضع والتعطش المعرفي. يسمعون ويطرحون أسئلة واقعية ويتهيأون للعمل وسط مشاكلهم الملحة الراهنة. إنهم لا يتهكمون ولا يتعمدون إحراج المتحدث أو السخرية من أفكاره.

إنني أحترم المفكرين العرب لكنني أريد أن تكون لقاءاتنا جديرة بالقضايا الراهنة والمهام التاريخية المطروحة علينا. وإلا فأنا في غنى عنها، وعندي ما هو أهم من ذلك. وكتابي المقبل سيكون باللغة الانجليزية وعنوانه : The unthoght in contemporary islamic thoght.

هذا سجع باللغة الانجليزية ! لكن اسمح لي أن أكرر سؤالي إذا كان هذا هو موقفك من حالة الركودالفكري الراهنة في مجتمعاتنا، متى ومن أي موقع سوف تنبثق الدينامية الفكرية والروحية ؟

لا أستطيع التنبوء. من كان بوسعه أن يتنبأ بأن يتيماً من بني هاشم سوف يخرج على الإنسانية بالدعوة الإسلامية. ولماذا لم يكن أحد الزعماء الأقوياء الأثرياء من بني أمية؟ كل مايمكن أن أؤكده هو أن الدينامية المنشودة سوف تنطلق من نقد التراث ورفض الأمر الواقع والاحتجاج على وجهه القبيح. فالنبي عليه الصلاة والسلام ـ شأنه في ذلك شأن الأنبياء جميعاً ـ كان رفضاً للظلم واحتجاجاً على التفرقة والاستغلال والاستعباد. هذا الرفض وهذا الاحتجاج هو سر عظمة الأنبياء.

هناك الكثير مما يقال عن الواقع العربي الراهن. لكن ما هي كلمة المفكر العربي الباحث عن الدينامية الفكرية والروحية إزاء إنسداد دينامية السلام وتصاعد دينامية المقاومة ورفض الاحتلال والتعبئة الجارية للشعوب العربية والإسلامية حول الانتفاضة الفلسطينية في الأراضي المحتلة ؟

من موقع المفكر العربي المسلم أقول : ينبغي أن نرجع إلى ما أسميه بالبارادیجم أو الأنموذج الإبراهيمي الأعلى. الذى يحكم على مر التاريخ العلاقة بين أبناء إبراهيم.

هذا الأنموذج الأعلى الذي كان من شأنه أن يؤكد الإخاء بينهم. انحرفت به بعض الأجيال المتعاقبة في التاريخ نحو الصراع والحروب. واليوم للأسف فإن شهود الإخاء الروحي صوتهم أضعف من دعاة الصراع والحرب.

إن السلام الذي ننشده، سلام الإخاء للأجيال القادمة، ينبغي أن يكون بتغليب قيمة الإخاء بين أبناء إسماعيل وإسحق فوق قيمة الحرب القائمة على إرادة القوة والتوسع والإقصاء وتدمير البشر.

وهو بالتالي ليس سلام كلينتون وأولبرايت. بل سلام تصنعه الأجيال التي مارست العداء للأجيال القادمة بإعادة صياغة وجه الإخاء في هذا النموذج الإبراهيمي الأعلى.

علينا أن نصنع السلام التاريخي ابتداء من أطفال الانتفاضة الذين يسقطون تحت رصاص اليهود الذين سقطوا من قبل تحت رصاص النازية في أوربا وليس تحت رصاص العرب.

يجب أن نعبر هذا التاريخ المصنوع من الدم والنار وأن نكشف مظاهر الاستخدام الأداتي للصراع لخدمة مذاهب وأيديولوجيات متعصبة عنصرياً وسياسياً ودينياً.

علينا أن نعبر معاً ونتجاوز معاً كل هذا لنصل إلى المعنى الحقيقي للأنموذج الإبراهيمي الذي هو الأخوة الروحية بين أبنائه.

معنى هذا أن العمل ينبغي أن يكون في اتجاهين :

الأول، استيعاب وتجاوز حلقات الصراع التاريخي عبر الأجيال. وهذا هو الاتجاه الذي يعمل فيه الباحثون والمؤرخون.

الثاني، هو ما تسميه أنت بالفكر والعمل الأصولي. وما أسميه أنا باتجاه التأصيل.

لكن هذا الاتجاه «الأصولي» أو بالأحرى «التأصيلي» لا ينبغي أن يكون كلاماً أسطورياً أو تأويلاً لاهوتياً. بل ينبغي أن يلتصق بالواقع ويتضافر مع التاريخ.

وليس هناك مثلٌ أفضل من الإسلام على هذا التضافر والتلاحم بين اتجاه الوحدة الأصولية أو التأصيلية واتجاه التدافع التاريخي. حيث نجح النبي محمد (ص) في تأكيد الأخوة والسلام بالرجوع إلى النموذج الأصلي الإبراهيمي نموذج الوحدة الروحية مع تأكيد الفتوة والقوة في نفس الآن.

هذا يفترض - اقتداء بهذا المثل - أن نتسلح نحن أيضاً بالفتوة الروحية والفتوة الحضارية. فهل تتوافر لدينا شروط هذه الفتوة المزدوجة ؟

. للأسف لا.

ألا تخشى أن التأكيد على الأخوة الروحية في الأنموذج الإبراهيمي قد يؤتي ثماراً عكسية لصالح إسرائيل مادمنا ضعفاء وما دامت هي تملك أسباب القوة؟

بالطبع. وهم يستخدمون الآن أسباب القوة الروحية والمادية لخدمة مطامعهم في الأرض وادعاءاتهم العنصرية.

لكنهم لا يستفيدون بذلك كله كما ينبغي. لأن أعمالهم وسلوكياتهم هي في الواقع نوع من ردود فعل عصابات القتل والسطو والنهب.

لذلك فهم في نظري يحملون مسؤولية خطيرة في هذا الصراع تفوق مسؤولية العرب. لأنهم يملكون أسباب القوتين الفكرية والمادية ويتصرفون كأردأ أصناف المجرمين.

أما العرب فلو كانوا يمتلكون قوة ضاربة فكرية وروحية لكان العالم كله معهم بالرغم من ضعفهم المادي. لأننا كنا سنتمكن من تسليط الضوء على شيء جديد تماماً.

لقد حان الوقت لنشرع في ذلك.

إنها اللحظة التاريخية التي تستدعي أن نعد لهم كل ما نستطيع من أسباب الفتوة الروحية.

حتى نرغم إسرائيل على تتجاوز معنا كثافة التاريخ بصراعاته السياسية والأنثروبولوجية. لنعبر كل حلقاته بحثاً عن الجوهر الأصلي الذي يوحدنا روحياً في الأنموذج الإبراهيمي.

فكما تقول أنت في كتابك (الإسلام والأصولية التاريخية) : كانت حجة الإسلام البارعة حجة الفتوة الروحية والحضارية معاً تتلخص في قوله تعالى « ما كان إبراهيم يهودياً ولا نصرانياً ولكن كان حنيفاً مسلماً ».

فالإسلام دين واحد يشمل أبناء إبراهيم جميعاً في الإسلام إلى الله.

وبذلك يكون مضمون الإسلام هو السلام. سلام الإخاء الإبراهيمي في التسليم إلى الله. وليس في امتلاك الله. فالله ليس ملكية أمة دون غيرها.

من قبل كانت تطرح القضية الفلسطينية على أنها قضية استعمار استيطاني قائم على إيديولوجية حرب وتوسع صهيونية عنصرية. وكان هناك بالطبع توظيف للعامل المقدس واللاهوتي لكنه لم يكن يمثل جوهر الصراع على الأقل المعلن.

اليوم بالاعتداء على المقدس الإسلامي وتعاظم العامل الديني انتقلت القضية إلى مستوى مختلف نوعياً.

أعتقد أن هذا ليس صحيحاً إلا بالنسبة لبعض الفئات وليس لدى الأكثرية. وأعتقد بالتالي أن من واجبنا أن نخلص القضية من مزالق الوقوع في هاوية الصراع الديني الذي يمكنه أن يقودنا إلى حروب لا نعرف لها حدوداً. حين تعلن كل أمة أنها وحدها على حق. وتتوحد بالمقدس. علينا أن نكشف تاريخية كل ذلك. فأنا لا أستطيع أن أفكر في المقدس دون أن يحيلني ذلك إلى التضامن مع الشرط الإنساني. الذي يتسم بالتاريخية في كل أرجاء كوكبنا. لقد أديت العمرة مرتين. وفي كل مرة وأنا أقوم بذلك باعتباري مسلماً كنت أتذكر الحجاج المسيحيين بمدينة «لُورْد» بفرنسا، والمعبد البوذي الذي زرته بطوكيو وطقوس «الزن» بكيوتو ومشاهد الهندوكيين بنيودلهي ومدراس.

....

يجب أن نعترف بتاريخية كل هذا. فهذه المظاهر جميعاً مرتبطة بالشرط التاريخي الإنساني.

لذلك إذا كنا نبحث بالفعل عن السلام. علينا أن نستنكر الحرب والقتل والتعصب الديني ورفض الآخر باسم مقدس مطلق يّتبرأ من التاريخية الإنسانية. فالمقدس هو باطن الشرط الإنسُاني وظاهره أيضاً.

لكن كيف ومتى يمكننا تحقيق ذلك ؟

لقد استخدمت أوربا عقل التنوير لتجاوز العقل الأسطورى. والأمر لدينا يحتاج أجيالاً وليس جيلاً واحداً.

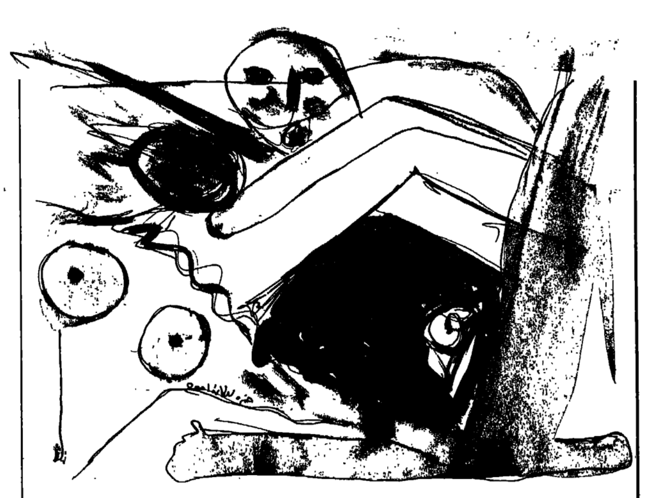
لكن العقلانية لم تتجنب الحروب والكوارث العالمية.

. نعم لأننا جميعاً غارقون في قشور المقدس. ليس المقدس هو الذى يثقل علينا. ولكن قشور المقدس وأوهام المقدس وأساطير المقدس.

فعنف المقدس الزائف يحطم لدينا المقدس.

هل تريد أن تقول إن مهمتنا الحالية هي تجاوز حطام المقدس وأطلال حروبه والعودة إلى المقدس الأصيل الذى يجمعنا ولا يفرق بيننا ؟

أنت تقول العودة إلى المقدس الأصيل. وأنا لا أعرف الآن ماذا أسميه على وجه التحديد. الذى أقوله هو إنه علينا أن نستعيد شيئاً ليس بوسعي تسميته. فهذا أمر صعب. وأنت تعرف خطورة تسمية الأشياء كما جاء بالقرآن الكريم.



فعندما نسمي الشيء بدقة لا نخطئ الطريق. أما إذا أخطأنا أو أسأنا التسمية فسوف نضل الطريق.

وإذا أحسنا تسمية الأشياء تحيا وإذا أسأنا تندثر وتموت.

ومن هنا تأتي قيمة اللوغوس بمعناه لدى اليونان. الذي يعني العقل واللغة معاً.

فالميثوس أو الوحيَ أو المقدس أو ما شئنا، إذا لم يتمفصل منطقياً في اللغة لا يمكننا إيصاله ونقله إلى الآخرين ولا يمكننا أن نعقله.

إن مصدر الدعوة المحمدية هو قدرة التبليغ. تبليغ المقدس عبر اللغة وإيصاله إلى أكبر عدد ممكن من المؤمنين.

فإذا لم يكن قد اجتمع حول النبي محمد (ص) عدد كافٍ من المؤمنين لما كان لهذه الدعوة أن تقوم وأن تنجح وأن تنتشر.

كان ينبغي أن يتم ذلك عبر اللوغوس حتى يتمكن المقدس. وكان ينبغي أن يكون هذا اللوغوس قوياً ودقيقاً في التبليغ بالألفاظ الدقيقة المعبرة حتى يستطيع البشر أن يمتلكوا المعنى وأن يجعلوا منه قوة إبداعية خلاقة.

دراسة

تراث الوهم ووهم التراث

موت الأب أم عودة الابن الضال؟!

أيمن عبد الرسول

مدخل

١- فلسفة التساؤل:

فى السطور القادمة سنحاول ، مجتهدين ، ومجهدين ، وجاهدين أن نناقش بعض القضايا التى تحتل مساحة من تفكيرنا فى الغد، اليوم ، الأمس ، موقفنا من التراث ، إشكالياته المنهجية، باختصار نحن بصدد عدد - يبدو - كبيراً من الأسئلة الصعبة ، عن الأوقات العصيبة التى نعيشها ، لتشكل - هذه الأسئلة - أحد محاور تحدياتنا الثقافية العامة والملحة فى آن .

ولنبدأ من مُحاولة إثارة الأسئلة ، دون طرح مقترح لأجوبة يقينية ، نهائية ، لاتقبل الجدل ، فمبغانا فى النهاية هو إقامة حوار من خلال السؤال لنتفق مبدئياً مع مارتن هيدجر - الفيلسوف الألمانى الوجودى - الذى قال : أن تكون قادراً على طرح السؤال ، فهذا يعنى أن تكون مستعداً لانتظار الإجابة العمر كله . وكذا يتفق معه عن بعد - إيمانويل كانط مؤسس الفلسفة النقدية - حيث يؤكد إن الفلسفة : التفلسف الحقيقى هو إثارة الأسئلة بغض النظر عن وجود أجوبة .. أصلاً !

ومن هنا تتأسس فلسفة التساول ، لتثير الأسئلة عن جدواها ، فالتساؤل يحمل

عدة وجوه ، فمن جهة يحتمل إثارة إشكالية ، مفارقة ، تحتمل الإجابة نفياً أو إثباتاً ، ومن أخرى يتضمن اختباراً- ضمنياً - للمسئول ، كما - وكذلك - يشير إلى التعبير عن دهشة السائل ، والسؤال - يختلف - فلسفياً - عن التساؤل ، فالسؤال بما هو دائرة اتصال بين سائل ومجيب / مسئول ، أما التساؤل ، عند تعميق التأمل في بنيته ، نراة حالة وجودية كاملة ، نفترض أن لصاحبها موقفاً مختلفاً عن كل الذين يعرفون كل شئ ، ويحتقرون مثيرى الشغب بالإلحاح على اللاأدرية ، هذا يعنى أنه موقف فى النهاية ، أو توقف ، كالإرجاء مثلاً ، سواء كان لاأدرية حقيقية أو يقيناً يختبر الأخر ، أو نزعة دهشوية التكوين ، أو استنكاراً لما لايراه الحقيقة ، إنه فى التصور النهائى ، موقف (مع) أو (ضد) أو (من).

أين فلسفة التساؤل ، تلك ، فى الفكر العربى المعاصر ؟!

بل لعلنا لانتجاوز الواقع الردئ إذا أعلناها ، مفزعة ، مستنكرة ، صارخة : أين هو الفكر العربى المعاصر ؟!

ومن خلال تجربة الباحث سنحاول وضع بناءات تصورية للخطاب الفكرى العربى المعاصر ، من خلال مراجعة إخفاقاته ، ونجاحاته ، والتى لاننكرها عليه ، ولكن إذا وضعنا السؤال فى صيغة تجصره فى دائرة أوسع أو أضيق - فهى نسبية - ألا وهى دائرة الفكر الإسلامى ، بوصفها دائرة اهتمام الباحث لوجدنا أن كل الأسئلة فى هذه الدائرة تقودنا إلى سؤال ينبع من هاجس واحد ، وهم (متفق عليه) هذا الهاجس ، أسس استفهاماً نصه: أين نحن فى الخطاب العالمى ، وأين هو الفكر الإسلامى المعاصر ؟!

وكان قلق ، وكانت ظلمات بعضها فوق بعض ، وكان شك فى إمكانية الوصول إلى إجابة (قطعية الثبوت والدلالة) إذا تحوصلنا فى شرنقة التراث ، أو حتى ارتمينا فى أحضان الحداثة ، وبالطبع لسنا مؤهلين تأهيلاً كاملاً للإجابة عن هذا التساؤل ، إلا من خلال النقد ، أو الفلسفة النقدية ، التى تضع كل شئ على محك التساؤل والنقد والتحليل ، وهذه الفلسفة - من وجهة نظرنا المتواضعة - هى الكفيلة بتحقيق وعى علمى بالتراث ، من خلال سؤال آخر ، يبدو أنه تأسيسى عن مدى مشروعية دعم القبور لحياتنا المعاصرة ، أو بمعنى أدق ، مامشروعية تحكم

الأصوليات - دينية وغير دينية - فى حياتنا الراهنة؟!

هذا السؤال هومايجعلنا نضع عدة محاور لتبنى منظومة معرفية تناقش أفكاراً كثيرة من منظور جدل العقل والحق والتاريخ وتتناول بالعرض والمناقشة مصطلحات أخرى للتعامل مع المنظومة المعرفية العربية لتفكيك بنيتها / بنياتها الأساسية ، ولعلنا نطرح من خلال هذه الدراسة بعض هذه المفاهيم ، وسنحاول فى إطار التكثيف اللازم عرضها بشكل مبسط ، نرجو ألا يسقطنا فى السطحية ، ولنبدأ من هناك ، من التراث وإشكالية المنهج .

(١- ١) ما التراث ؟

الإجابة عن هذا السؤال ، تحمل الموقف الذى أشرنا إليه فى فلسفة التساؤل، أى موقفنا نحن من التراث وتعريفنا له ، لايزيد عن كونه وجهة نظر فى التعامل معه ، ولذا سنبدأ بتحاشى التعريفات المعجمية لمادة(إرث) أو (ورث) وغيرها.

أى سنحاول التصدى لهذا التساؤل بما تتبناه منظومتنا المعرفية من أدوات ، والتى ترى أن التراث - فى المطلق - هو النص الماضوى ، أو النصوص والمعتقدات والقيم والفلسفات التى سبقتنا - تاريخياً - ولمفهوم التاريخية هنا أهمية كبرى - فالتراث هو (مخلفات الآخرين الذين مروا من هنا) سواء كانت معرفية ، أم مادية ، وينتظم الثقافة بجوانبها المعنوية والمادية.

ودائرة التراث قد تضيق عند البعض فلا تشمل سوى التراث العربى الإسلامى ، بوصفه التراث الخاص الذى تركه لنا الأسلاف ، وقد تتسع عند الآخرين لتشمل التراث الإنسانى ككل بما فيه التجربة العربية الإسلامية.

ومن ناحية أخرى فالتراث هو مانفعله - نحن - الآن ، بالنسبة للأجيال القادمة ، فالنص القديم تراثنا ، والنص المعاصر تراث المستقبل ، وهكذا .. هذا التصور العام ينتظم معرفتنا أو فهمنا للتراث ، وان كان مايخص بحثنا من التراث هو التراث العربى الإسلامى الذى خلفه لنا تفاعل البشر مع الواقع ، وتشكل العقيدة والشريعة الإسلامية ، واجتهادات البشر فى فهم هذه العقيدة أو تلك ، وإن كنا نرى أن ثمة تواصلاً بين التراثات المختلفة ، ولكن تميز هذه التواصلات - الطبيعة الزمكانية المتغيرة من تراث لآخر !

فى التراث الواحد تمتم قطيعات معرفية متعددة ، حسب زمكانية العقل ، فالتراث هو العقل السابق لنا ، والذى نتفاعل معه بالمحو أو الكتابة لتأسيس العقل اللاحق ، وهكذا ، والواضح أيضا أن كل فهم إنسانى ينتج معرفته الخاصة ، وهو لايعرف - إلا قليلاً - إنها ستصبح تراث الأخرين / القادمين ، حيث إن وعيه لايتأسس على استراتيجية مستقبلية ، بمعنى أنه لم يفهم العالم فى حينه ليقدم لنا هذا الفهم بوصفه الحل النهائى لأزمة الوعى ، وإنما كان يحاول خلال عملية الفهم - هذه - إزالة اغترابه الخاص إزاء واقعه بالذات!

أزمة المعرفة من وجهة نظرنا هى محاولة الإنسان لنفى اغترابه فى العالم ، هذا الإغتراب الذى يصدم الوعى بالواقع ، وبالتالى فتراثنا الإسلامى أحد تجليات حل هذا الإشكال ، أو قل انعكاس آلى لهذه الحالة محدود بزمكانية اشتغاله وآليات تنميطه وسلطة حضوره وتفاعله.

هذه ملامح رؤيتنا للتراث ، ولانقول هذا هو التراث ، أو لنقل بعد حذف(ال) التعريف أن مفردة (تراث) فى مخيلتنا تعنى ماذكرناه.

ماسبق يضع بعض النقاط على بعض الحروف ، بصدد محاولاتنا لفهم وتحليل إشكالية المنهج فى التعامل مع التراث ، فمن ناحية نلح على ضرورة فهم الطبيعة المستقلة لذلك التراث عنا ، أو عن الباحث ، فهو عالم كائن بذاته ، بعقائده وأساطيره ، حقائقه وأوهامه ، والباحث - المفترض فيأزى باحث - لايدرس التراث ليكمل بناءه ، ولايتعلم منهجاً ، وإنما ليتعرف على طرق تطور أدوات العقل فى تشكيل المعنى ، وتطور الفهم البشرى فى اللغة والتاريخ .

فالتراث ليس درساً فى التاريخ والفولكلور والأنثروبولوجيا ، وليس درساً فى الفهم المعاصر ، وليس جزءاً من تكوين الذات الدارسة ، فالتراث موضوع ، والباحث ذات مختلفة ، بل وينبغى أن تكون مستقلة ، رغم أنه لامفر من الوقوع فى شرك المنطقة الرمادية بين مايخص الذات والموضوع من علاقة جدلية ، من هذه النقطة - كما نرى - تبدأ إشكالية المنهج.

(٢-١) الوعى المنهجى ومنهجية الوعى :

يمكن تفسير علاقة الوعى بالواقع من خلال جدلية تتجاوز البحث عن أسبقية

أيهما على الآخر ، فليس ثمة وجود واقعى بدون وعى ، ولاوعى بدون واقع ، فالوعى هو انبثاق جدل الأنا مقابل الواقع ، مع الزمن / البعد الأفقى ، والمكان / البعد الرأسى ، ينتج الوعى معبراً عن البعد الثالث وهو العمق.

ولكن هل للوعى بالضرورة منهج ؟ هل له طرق محددة لتشكيل علاقته بالواقع ، فى الزمان والمكان ، وهل ثمة منهج واحد يصلح لكل الأزمنة والأمكنة؟!

وماعلاقة المنهج بنظرية المعرفة ، وما الحدود الفاصلة بين الوعى ومنهجه ، ومـاأثر كل ماسبق فى تعددية مناهج إنتاج الوعى؟!

ونعود إلى دور الواقع فى تشكيل الوعى ، لإيضاح أن لكل وعى منهجه الخاص فى إنتاج هذه المعرفة ، هذا المنهج ليس بالضرورة واضحاً ، بل يمكن استنطاقه من طريقة الوعى فى طرح إنتاجه للمعنى ، وصياغته كلاماً قبل أن يصبح خطاباً - حسب تفرقة دى سوسير بين الكلام واللغة وأسبقية الأول على الثانية - ويبقى المنهج هو الطريقة التى تفهم بها الذات العالم المحيط بها منتجة وعيها الخالص.

إلا أن منهجة الوعى شئ مختلف ، حيث يتم من خلالها إضفاء سيمترية نظامية على بنية الوعى الحاضر بالفعل فى سبيل محاولة فحصه وفك شفراته ، أى إنها إسقاط الذات على وعى الموضوع المستقل عنها ، وتأتى إشكالية معالجة التراث بوصفها تتعامل معه بوعى سابق المنهجة، أو بمنهج جاهز لقولبة أنظمته ووضعها تحت لافتات . وهنا تأتى مشروعية السؤال عن مدى زيف الوعى المنفصل عن واقعه لدراسة واقع آخر مختلف ومتخلف - زمنياً - كيف تخرج هذه القراءات الممنهجة سلفاً خطاباً علمياً حول التراث ، دون الوقوع فى شرك الاستخدام الأيديولوجى/ البرجماتى / التبريرى / الذرائعى للتراث ؟!

والمعروف أن القراءات التى تعيد إنتاج التراث هى المنتشرة لدرجة السيطرة على مايمكن تسميته - تجاوزاً - الوعى الجمعى ، هى تلك القراءات التكرارية ، التفخيمية ، التبجيلية ، والتى تتعامل معه بوصفه قطعى الثبوت والدلالة ، وأن كل خير فى اتباع السلف ، وهى ذات صبغة ماضوية، تحتمى بسلطة القدم المتخيلة ، وحجية الاتباع / الاجماع ضد الإبداع والعقل وهى قراءة تمارس هيمنة - غير قمعية - عند متبعيها ، مستمدة أساساً مما يسميه مارسيل جوشيه (مديونية المعنى) تلك

الفكرة التى تفسر لنا تحول التراث إلى أيقونة ، ذات حضور خاص ، مقدس ، مفارق ، متعال ، بعد استقرار سلطة – شعب الله المختار – أهل السنة بتعبير صالح الوردانى أو الأرثوذوكس كما ندعى نحن ، على المستوى الرسمى ، وتشجيع الخرافات التصوفية ، بعد تفريغ التصوف من قيمه الثورية – هذا لايعنى أننا مع التصوف الثورى – لصالح العالم الأخر ، على المستوى الشعبى ، وبين احتكار سلطة الإسلام الرسمى للعقل التابع ، واحتقار سلطة الاسلام الشعبى للعقل أساساً ، تضيع ملامح الخطاب النقيض لكليهما على أساس أنه خارج حظيرة الدين!

والمفارقة – غير المدهشة – أن الجميع يتقاتل على أرضية التراث ، احتكاراً أو توظيفاً ، انتقاء أو إقصاء، فكأنه – فى لاوعى الجميع – الكنز الذى يحاول الجميع احتكاره لنفسه ، وإقصاء الآخرين عن ادخاره ، بحيث يحمله الفريق الفائز وحده ، لاشريك له!

هل يمكن فى ظل وضع – كهذا – يشكل فيه التراث المرجعية التأسيسية لأى مشروع نهضوى ، الحديث عن منهج علمى لمعالجة التراث ، ولماذا نعالج التراث أساساً ؟! وإن كان ثمة منهج ، فمن ذا الذى يضمن – لاتورطه – فى الأيديولوجيا بوصفها وعياً منهجياً زائفاً ؟

هل ثمة منهج للخروج من منهجة الوعى ، إلى خلق وعى منهجى – حقيقى – بالتراث ؟!

(٣-١) تعددية المنهج ، وحدة الموضوع :

" إن الفكر الفلسفى اليوم لاينشغل بموضوعات بعينها بقدر ماينشغل بنفسه ويبحث عن أصوله وكيفية نشأتها . لاعجب إذن أن ينصب التفكير الفلسفى عندنا على مفاهيم استراتيجية ترمى إلى مراجعة مفاهيم الفلسفة وقضاياها وإعادة النظر فى التراث الفلسفى ... ولعل هذا مايفسر الأهمية التى يتخذها مفهوم التراث ومايرتبط به من مفاهيم كالتاريخ والهوية والخصوصية ، وقد أدى هذا إلى توظيف مفاهيم ابستمولوجية كالعقلانية والواقع والموضوعية والإشكالية والقطيعة "(١)

هذا هو الفكر النظرى ، منشغل بذاته ، بعد أن دمج التراث فى الذات ، وراح



يبحث عن أصوله وهويته وتاريخه من خلال الذات ، فهل يمكن أن يكون النص السابق مدخلاً للحديث عن مناهج البحث فى التراث؟ وإذا كان المنهج إشكالية فى مجال الدراسات الإنسانية بشكل عام ، فكيف واجه المفكر العربى إشكالية المنهج فى التعامل مع التراث؟!

سوف نستعرض معاً مناهج البحث ، وطرق التعامل مع التراث ونوجزها فى الاتجاهات الآتية ، وباختصار حتى لانثقل على القارئ وعلينا فى أن:

١- المنهج الانتقائى / التلفيقى

الانتقائية نزعة تقوم على فرضية التماهى بين الذات والموضوع ، فتقوم الذات بفعل انتقاء العناصر المتفقة مع آليات اشتغالها ومنطلقاتها من الموضوع الذى تدرسه ، وهى نزعة - لاواعية - تقوم أيضاً على فرضية التواصل والامتداد ، إن تراثنا هو نحن ، كائن حى فينا كما وصفه أحدهم ونستخدمه ، بعد الانتقاء فى معركة اليوم / الحداثة.

أما التلفيقية فهى تلك الآلية الفكرية التى تحاول الجمع بين نسقين مختلفين دون إعمال النقد فى كليهما ، فتنتهى بصاحبها إلى الجمع بين المتناقضات ، تتجلى فى مسميات (الأصالة والمعاصرة)، (التراث والحداثة) وغيرها.

ومن بين المناهج الانتقائية التى تعمل على تثوير التراث مايلى:

١- حسن حنفى (من العقيدة إلى الثورة)

٢- طيب تيزينى (من التراث إلى الثورة)

٣- حسين مروة (من الضرورة إلى الحرية) فى (النزعات المادية فى الفلسفة العربية الإسلامية)

٤- زكى نجيب محمود (تجديد الفكر العربى)

٥- محمد عمارة (إضاءاته على المعتزلة فى مرحلته الأولى)

٦- محمود اسماعيل (سوسيولوجيا الفكر الاسلامى)

٧- طه حسين والعقاد فى إسلامياتهما !

وكلها تيارات تحاول التوفيق بين الموروث والمعاش ، لإنتاج المأمول - والمفردات الأخيرة استعرناها من القاموس النقدى لجابر عصفور - وتقف محاولة محمود

سعيد و(أدونيس) على حافة القراءة الثورية ، ولاتخلو من انتقاء ، فى محاولة الانتقال من الثابت الاتباعى إلى المتحول الإبداعى ولكنها تقع فى حبالة الخطاب النقيض بالانتقائية!

ولايختلف دعاة هذا المنهج على ضرورة استدعاء التراث بعد عصرنته ، وتثويره ، ومعهم محمد عابد الجابرى فى مشروعه (نقد العقل العربى) والذى بعد أن كشف أبنية التخلف العربى لايتجاوز التراث - نظرياً - بل يدعونا إلى استدعاء نماذج تنويرية منه أيضاً ، ويراهن عليها ، ومن وجهة نظرنا المتواضعة ، أن الرهان الانتقائى يحمل بذرة فشله ، وجرثومة تخلفه ، فهو خاسر ، فالفرق بين ابن رشد والغزالى - مثلاً - فرق فى الدرجة ، لا النوع ، كما سنحاول أن نتبين معاً.

٢- المنهج التنويرى:

الاختلاف بين أصحاب هذا المنهج ، وسابقيهم ، لايعد اختلافاً جذرياً ، فالكل - كما نؤكد - مجمع على حجية التراث ، والاختلاف حول توظيفه هو أصل تعدد المناهج.

وأصحاب هذا المنهج ينحازون إلى النص المختلف ، والخطاب النقيض للسائد ، ينحازون للعقل المهمش ضد المهيمن ، فى محاولات - جادة أحياناً - لزحزحة البنى التى تسود ذهنية الاتباع ، وهم يتناولون قضايا التراث من منظور ، يدعى العقلانية - بما هى عقلنة للتراث !! - يرى ضرورة نقده أولاً ، مع استبقاء بعض عناصره ، ولو على المستوى الشكلانى فقط ، مثل ميل بعضهم إلى (الاعتزال) الفكرى بمبناه القديم أو المعاصر ، دون محاولة خلخلة بنية الفهم العربى أساساً ، وإن كانوا أكثر جرأة ، وشجاعة فى تناول التراث بالنقد وفيما يلى أسماء وأعمال أهم ممثلى هذا الاتجاه.

١- صادق جلال العظم ، وكتابه النقدى الجاد ،نقد الفكر الدينى .

٢- جابر عصفور (قراءة التراث النقدى) ، (آفاق العصر) ، وإن كان يبدو انتقائياً أحياناً - راجع كتاب (أنوار العقل) ، (هوامش على دفتر التنوير).

٣- نصر أبو زيد :(مفهوم النص) ،(فلسفة التأويل)، (التأويل العقلى)

٤- سيد محمود القمنى (الأسطورة والتراث) ،(رب الزمان) ،(النبى موسى وأخر أيام تل العمارنة).

٥- محمود أمين العالم: (مواقف نقدية من التراث) ،(مفاهيم وقضايا إشكالية) ،(الوعى والوعى الزائف فى الفكر العربى المعاصر) ،(معارك فكرية)، (الفكر العربى بين الخصوصية والكونية).

٦- د. مراد وهبة: (الأصولية والعلمانية) ،(ملاك الحقيقة) ، و(جرثومة التخلف) وغيرها.

٧- د. عاطف العراقى: (مجموعة مؤلفاته حول ابن رشد ومنهجه وفلسفته.

٨- على مبروك :(النبوة) من علم العقائد إلى فلسفة التاريخ ، مع ملاحظة أن هذا الكتاب من أهم الكتابات التى نجحت فى تطبيق البنيوية على تراث الأشاعرة والمعتزلة فيما يخص مسألة النبوة.

٩- خليل عبد الكريم: وإن كان نصى النزعة ، مشيخى اللغة ، إلا أنه أحياناً يفجر قضايا مهمة فى معالجاته للتراث الدينى الإسلامى ، من خلال منظومة كتب خطيرة.

١٠-د. عبد الهادى عبد الرحمن: (سلطة النص) وهو مراجعة مهمة لمناهج قراءة التراث والملاحظة التى يحمد الجميع عليها هى المعالجة الجريئة ، والتى تحاول نبش ، وفضح المسكوت عنه ، والخروج على النص التراثى من قبل السادة السالف ذكرهم ، وإن اتفقنا أو اختلفنا معهم ، نعترف أنهم فتحوا الباب لجيلنا ليقول كلمته المختلفة.

إلا أنه بين تثوير التراث ، وتنويره ، يقف كل من على حرب - مفكر لبنانى - ومحمد أركون - مفكر جزائرى يعيش ويكتب بالفرنسية فى باريس - أقول يقف كلاهما على محك القراءة النقدية ، وعلى حرب تحديداً له موقف يعتبره البعض عدمياً ، ولكنه موقف نقدى حاد جداً ، يكشف عن اللامفكر فيه داخل النص الذى يقوم بالقراءة فى التراث ، ويتسلح بالوعى المنهجى النقدى الصارم ، حتى إنه يجعل من الفكر متوالية قرائية ، بقراءاته على نصوص الآخرين التى يبدعونها على التراث ، وتتميز كتاباته بكونها (مداخلات) ، و(نقد النص) والحقيقة معاً. ملاحظة هذه عناوين كتبة .

أما محمد أركون ، فلأهميته فى مجال الفكر الإسلامى خصص له كاتب هذه السطور مجموعة من الدراسات المستقلة حول عرض ونقد مشروعه الفكرى الذى

يتمحور حول نقد العقل الإسلامى.

ولأن هذه السطور ليست حصراً ببليوجرافيا للكتابات الموضوعة حول التراث ، ولكنها تبرز تعدد المناهج وأصحابها فى التعامل معه ، نكتفى بهؤلاء كممثلين للمنهج التنويرى.

٣- المنهج الاجترارى :

" للتراث ، حراسه وسدنته"

القارئ الفطن ، لكتابات المشايخ : محمد الغزالى ، الشعراوى ، شاهين ، القرضاوى ، كشك ، د. محمود حمدى زقزوق ، عبد الوهاب ، ابن تيمية ، وأسماء أكثر من أن تحصى ، تتأرجح بين حماية التراث - من باب الوظيفة وأكل العيش أو الاقتناع - سيجد أن الاجترار ، التكرار ، إعادة الصياغة والإنتاج ، هى الهم الرئيسى لأصحاب هذه الرؤى.

ومنهم من قدم إضافات حقيقية ، فلاشك أن سيد قطب ، الندوى(أبو الحسن) المودودى (أبو الأعلى) د.خاتمى (محمد) قدموا إضافات ورؤى تحتفى بالتراث وتبجله ، وإن كانت تحاول عصرنته ، أو تلوين العصر به ، ونعتقد أن هذه الرؤية الاجترارية ، التى تعتقد فى أن التراث كنز لايفنى ، وأنه قابل لإعادة النسخ لآلاف المرات ، دون أن تبهت ألوانه ، أو يبلى ثوبه، نعتقد أن هذه الرؤية مسيطرة على النخب الإسلامية المثقفة ، ولكنها لاتحتاج منا إلى عرض أو تحليل هنا ، لأنها فى حاجة إلى إعادة قراءة شاملة ، لنقد الخطاب الدينى الاجترارى ، فالتراث عند هؤلاء هو-وفقط - الإسلام ، الدين والدولة ، العقيدة والشريعة ، المصحف والسيف ... إلخ !

والسؤال الذى لم يتعمق أحد فى الإجابة عنه ، أو تناوله فى محاولة جادة للخروج على النص ، هو: ما مشروعية إحياء التراث؟!

هل ثمة حاجة معرفية لإحيائه ، وهل من الممكن النجاح فى إحياء التراث ، لمواجهة مشكلات العصر؟!

هذا ماسنحاول فى السطور القادمة أن نفتح ملفه .

(٤-١) صدمة التراث :

تعتبر (صدمة التراث) هى الوجه الأخر ل (صدمة الحداثة) تلك التى جعلها أدونيس عنوان مجلده الأول من مشروعه (الثابت والمتحول) وتكشف عن مدى الصدمة ، تلك المحاولات المختلفة لإحياء التراث أو إحلال الحداثة!

وتكمن – صدمة التراث – فى اكتشاف الجميع – وكأنه فجأة – أنه لم يزل حياً ، يمارس دوره فى تفعيل آليات التخلف فى مجتمعاتنا .. وظن البعض أن معالجته ستكون بصدمة مضادة ، وهى صدمة الحداثة ، ومفردة (الصدمة) تستدعى إلى الذهن تصورات (رد الفعل) ، حيث تتطلب الصورة ، صادم (التراث أو الحداثة) ومصدوم (الأنا) مفعول به ، وبينهما علاقة من أى نوع، حتى تتم الصدمة!

ومرة ثانية نجد أنفسنا أمام ثنائية الذات / الموضوع ، الذات المصدومة ، الموضوع الصادم ، والذات هنا واحدة ، هى الذات المفكرة ، أما الموضوع فمختلف ، فهو الحداثة عند أدونيس ، والتراث عند غيره ، ومن المهم – من وجهة نظرنا المتواضعة – التأكيد على هذه الثنائية لأنها ستكون مدخلنا إلى طرح رؤية مغايرة جديدة ، للكل من الأنا والأخر ، الذات والموضوع.

ولكن لماذا شكل التراث صدمة موضوعية للذات المفكرة ؟!

إننى لست مع الذين يطرحون المسألة كأن استدعاء التراث كان طرحاً مقابلاً لصدمة العام السابع والستين (نكسة يونية) والتى شكلت عقدة خصاء الأب الرمزى (جمال عبد الناصر) ، واضطر الجميع للبحث عن أب بديل ، فكان التراث تعبيراً عن عصاب جماعي – كما فى تحليل جورج طرابيشى – فكأن صدمة الحداثة والمعاصرة ، والتى حاول إحلالها النظام الناصرى من خلال اتباع المنظومة الاشتراكية ، كانت سبب النكسة ، الهزيمة ، وهذا الطرح هو ماطرحه أنصار التراث ، وخضع له – مع الأسف – أنصار الحداثة !

ولذلك فان هذا التفسير ، وإن كان الأكثر شيوعاً إلا أنه لايبرز الوجه الكامل للحقيقة ، إن طرح مشروعية إحياء التراث ، وكأنه الأب الرمزى ، الهوية الضائعة ، الانتماء المنقوص ، وماإلى ذلك من مترادفات ، كان طرحاً إسلامياً ، قومياً ، عروبياً ، ضد الطرح اليسارى ، المتغرب الذى كان طليعة ذلك الحين ، فالتراث كان مطروحاً

أساساً قبل النكسة ، لكن النكسة برهنت على فشل - مرحلى - للعلمنة ، وأجازت ، بل أجبرت الجميع على العودة إلى الماضى ، يأساً من المستقبل.

وكانت مفارقة ، الصراع الأيديولوجى حول أدلجة التراث ، لصالح الأسلمة أو العلمنة ، وظهر الاصطلاح - الفنتازى - رؤية تقدمية للتراث !

ويمكن القول فى النهاية ، إن النزعات الماضوية ، التى نجحت الأصوليات فى إحيائها ، بعد سقوط - مرحلى - لأحلام التقدمية ، والاتجاه نحو الذات المنتكسة لإعادة بعثها ، تراثياً ، سواء كانت هذه التراثات ، إسلامياً ، قبطياً ، فرعونياً ، يونانياً .

هل التفت أحد إلى أن العودة للتراث عموماً تعنى نكوص الذات ، وإحساسها بالعجز أمام مواجهة الواقع المعاش ، إن رهانية الماضى، إلغاء للأنا الفاعلة ، وكأن الموضوع يتحول إلى الذات فى الوقت نفسه .. هذه هى المأساة التى يحاول الجميع تغافلها أو تبريرها !

هل أدرك هؤلاء أنهم ، برؤيتهم التقدمية للتراث ، قد سقطوا فى حبالة الخطاب النقيض الذى يحتمى بالتراث والهوية ضد الغزو الثقافى والحداثة؟! وسقطوا - كذلك- فى الاعتراف بمشروعية التراث كمرجعية للذات ، مع اختلاف - بل قل - تناقض الرؤية ، وكذا الاعتراف بعدم إمكان تأسيس وعى جديد ، مواز للواقع الجديد ، متجاوزاً للتراث والواقع الذى أنتجه!

إن الموقف من التراث بهذا الشكل النفعى يبرز العديد من التناقضات ، ليس أهمها عجز العقل العربى المعاصر عن إدراك مغايرته واختلافه عن العقل القديم ، الذى يحاول إحياءه .

نعم ، قد يكون إحياء التراث ، أحد خيارات الذات الفاعلة ، وأحد الحلول المقترحة ، لكن - قطعاً - ليس الحل الوحيد ، حتى نتقاطع معه عند اختيار أى اتجاه مختلف ، وهذا مايبرر الصدى المنخفض الذى لاقته دعوة د. أنور عبد الملك فى الرهان على قيمة الإبداع الذاتى فى المشروع الحضارى.

لكن حتى مفهوم المشروع الحضارى نفسه يتسم بكثير من ملامح مغايرة الردة الحضارية المتمثلة فى العودة إلى التراث ، هذه الصدمة التى استوعبها بعض

المفكرين العرب ، وسقط فيها الكثيرون !

ومع استدعاء التراث ، كان ثمة مشروعية لتمسك البعض به ، بشكل هيستيرى واستدعاء اللحظات التى يراها أكثر استنارة من الأخرى ، والاستقطاب المزدوج من قبل الحداثيين والتراثيين على السواء بين تتريث العصر ، أو عصرنة التراث.

هذا الاستقطاب هو ماجعل التراث (كائن حى) يتنفسنا ونتنفسه ، ونتورط فيه ، بل ونؤمن به لدرجة الخلاص !

فماذا فعل أنصار الغزالي وابن رشد فى معركة الوعى ، اليوم بين الأصولية ، والعلمانية أو كما نسميها نحن بين الماضوية والزمانية ؟!

(٥-١) : تنوير التراث ، تراث التنوير

لن نتساءل : ما التنوير ؟ رغم أنه حقنا ، ولكننا سنكتفى بتلك التصورات التى يطرحها التنويريون العرب حوله ، فجابر عصفور مثلاً - يرى التنوير هو الإيمان بالعقل والحرية والتجريب والتسامح والدولة المدنية (راجع كتبه : هوامش على دفتر التنوير ، أنوار العقل ، ضد التعصب) أما مراد وهبه ، فيرى التنوير ضد الدوجما ، ضد العقائد المغلقة ، وأنه لن يكون هناك تنوير حقيقى ، إلا بالقضاء على مقولة التكفير ، ولن يتم القضاء على هذه المقولة ، إلا بالقضاء ، على علم العقائد - لكنه لم يشرح لنا كيف - راجع كتابه(ملاك الحقيقة - مقالة - الزمن والتكفير) ، بالاضافة إلى النسبية مقابل امتلاك الحقيقة، أو ادعاء امتلاكها ، وترك العقل حراً تماماً يمارس حريته فى تبنى وبناء تصوراته عن الله والإنسان والحرية ، بالإضافة إلى تصورات كليهما عن فلسفة الأنوار الكانطية ، وإن كان مراد وهبة أكثر صراحة من صديقه عصفور فى طرح إنتمائه للعلمانية الشاملة (راجع كتابه الأصولية ، والعلمانية).

والأزمة فيما يرى كاتب هذه السطور ، تتبلور فى التبنى - غير المشروط - للمشروع التنويرى الغربى ، بدون وعى بمستلزمات إنتاج التنوير العربى الحقيقى ، مما يخرج بعض التصورات من التنوير إلى التزوير ، كما يصف د. عمارة كتابات محمد سعيد العشماوى ، بأنها تزوير للإسلام ، لاتنوير !

إن التنوير ، فعل مختلف بالتأكيد ، يهدف إلى الحرية ، ولكنها - أى الحرية -

تفترض نظرياً وجود النقيض ، وهو اللاحرية ، ومفهوم التنوير نفسه ، نسبى ، يتموضع فى ثقافة وتاريخ معينين ، فليس ثمة مصطلح فى المطلق ، والتنوير العربى ، لاجدل ، يختلف عن نظيره الغربى ، على الأقل فى سياقات إبداعه الزمكانية !

السؤال الآن ، هو .. ماالفرق بين تنوير التراث وتراث التنوير ؟!

ونعتقد أن الفرق اللغوى ، والمعنوى ، واضح فان عملية الإنارة ، الإضاءة ، تنوير التراث ، هى نوع من إسقاط رغبات الذات ، الدارسة ، على الموضوع ، المدروس، وبالتالى فتنوير التراث ، يعنى – من جهة – إسقاط مفهومات التنوير عليه مثل (العقلانية – التسامح ، التطور ، الثورة ، القطيعة المعرفية) ومالإلى ذلك من مصطلحات مرتبطة بالتطور التاريخى لمعجم العلوم الإنسانية ، على دراسة التراث راجع(سوسيولوجيا الفكر الإسلامى) ،(الإسلام والثورة) وبعض ماسطره مفكرينا عن أن (الاسلام دين علمانى) مثلاً

فتنوير التراث – من جهة أخرى – هو التراث، كما يراه المفكر التنويرى!

على مافى ذلك من مفارقة ، فليس ثمة تنويرى وإظلامى ، ولكنها توصيفات نفى الآخر المتبادلة بين فريقين.

والشاهد أنه عندما نندمج – بكل إخلاص – فى تنوير التراث ، ونعمل أدوات بحثنا المعاصرة فيه ، ونعيد تلوينه وطلاءه ، ليصبح بمقاس فكرنا تماماً ، يصبح جاهزاً للحديث عن أمجاد التنوير القديم ، نصدق نحن تلك اللعبة ، التى تورطنا فيها – فيما يبدو – وإن كانت لاواعية منذ البداية ، وكانت – كذلك – رد فعل لاحتكار من تختلف معهم للتراث ، وإعلاء قيمه التى نراها – ضد الحداثة – وتخرجنا من الدين والوطن معاً ، فنتحدث عن تراث تنوير عربى ، ذلك الذى صنعناه ، نحن وأسلافنا من دعاة التنوير المحترمين ، بعد مسافة مناسبة من التناسل التنويرى ، ويصبح لدينا – هكذا ، وفجأة – تراث تنوير عربى!

إنها عقدة أوديب – وليسمح لنا جورج طرابيشى بالاستعارة – فنحن بدأنا علاقتنا بالتراث ، من القطيعة معه ، والثورة عليه ، والحرب ضده ، ذلك الأب الذى سبب تخلفنا عن العالم ، وعندما وجدناه قوياً ، لايهزم ، بل إنه كاد أن يهزمنا ،

وعاد لينتقم منا فى (عودة الإبن الضال) اندفعنا إليه مهرولين نطلب العفو والسماح ، ونتور التراث ، طاعة مرجأة، يجوز ، خوف ، محاولة احتواء ، سمة ماشئت غير أنه وعى حقيقى ، إنه ذلك "الوعى الزائف، والهشاشة النظرية ، مع الاعتذار لأستاذنا محمود أمين العالم!

فالتراث هو الأب الذى نحبه ، نكرهه ، نحبه عاطفياً - بحكم توهم الانتماء - ونكرهه عقلياً - بحكم توهم مسئوليته عن تخلفنا - إن علاقتنا به لم تتمفصل كما ينبغى بوصفها علاقة بين ذات مستقلة ، وموضوع منفصل ، بل تشكلت - لاعلمياً بوصفها علاقة بنوية / أبوية فى آن (لاحظ وصفه بالجذور ، الهوية ، الأصالة) إنه ذلك الكائن / المختفى الذى لم نحدد موقفاً - علمياً - منه بعدا

ومابين تنوير التراث وتراث التنوير - غربى الملامح والقسمات - تدور لعبة الأقنعة ، تلك التى يجيدها أنصار التراث وخصومه ، لعبة انتهت - الآن - بأن يختار كل فريق لوناً معيناً لجيش من الخشب على رقعة الوطن تلك التى يسمونها (شطرنج) !

* استدراك *

تنوه " أدب ونقد" إلى أن رسوم العدد الماضى كانت للفنان الكبير **محمد حجى** ، والبورتريهات كانت للفنان **حسنين جمال**. نعتذر عن الخطأ للفنانين.

مقال

المثقف.. والسلطة

محمد جبريل

لا تحلموا بعالم سعيد..
فخلف كل قيصر يموت..
قيصر جديد.
أمل دنقل

«الذئب ما كان ذئباً، لو لم تكن الخراف خرافاً»
مثل أيرلندى

«إن الروايات العظيمة لا يكتبها أناس خائفون»
جورج أورويل

نحن في عصر أصبح من واجب الأعمال الفنية فيه أن تطلق الرصاص
كليفورد أوديتس

مشكلة بعض النقاد مع روايتى «من أوراق أبى الطيب المتنبى» أنهم توقفوا أمام ما تصوروه انعكاسات أحداث قريبة، مثل فترة السادات وما صحبها من تطورات. والحق أننى لم أكتب الرواية لمناسبة وقتها، لم أقصد أن أتناول قضية ذات أهمية بالغة، لكن الحل - على أى نحو - ماثل فى مدى الأفق..

المبدع يكتب من أجل عصره، من أجل الآنية، ومن أجل الإضافة والتطوير

والتقدم، الإبداع الحقيقي هو الذي يمتلك حيوية المواصلة والتأثير والحس الإنساني، حتى بعد انتهاء المناسبة التي كتب فيها، أو - ربما - عبر عنها . يهمني أن تخترق شخصيات أعمالي زمانها، فلا تستقر في زمان محدد، وتتلاشى من ثم بتلاشيه. أرفض شخصية المناسبة، مثلما أرفض - في الشعر - قصيدة المناسبة..

ثمة قضايا محددة تشكل الرؤية الشاملة، فلسفة الحياة، لعالمي الإبداعي. ومن بين تلك القضايا: المطاردة، الغزو من الخارج، القهر في الداخل، صلة المثقف بالسلطة، وبمجتمعه، وما يتصل بها من قضايا الحرية والعدل..

من أوراق أبي الطيب المتنبي - في تصور كاتبها - لا تناقش قضايا آنية، لكن القضية المحور هي علاقة المثقف بالسلطة من ناحية ، وعلاقته بجماهير شعبه من ناحية ثانية، وهي قضية تلح في الكثير من أعمالي الروائية والقصصية، مثل «الأسوار » و « من أوراق أبي الطيب المتنبي »و « النظر إلى أسفل »و « قاضي البهار ينزل البحر » و « زهرة الصباح » وغيرها..

العاشق الحق - في رأي أبي الطيب المتنبي - هو الذي لا يطمع ، لا يريد مقابلاً من معشوقه، وإنما هو فحسب يضحي ، ولا يتوقع المقابل.

***

«إنسان »، رواية للإيطالية أوريانا فالاتشي، صدرت بعد روايتي « الأسوار » بعدة سنوات فقد صدرت الأسوار في ١٩٧٢، بينما صدرت « إنسان » - للمرة الأولى - في ١٩٨٣، شدني في رواية فالاتشي إنها تعبر - من خلال تجربة حقيقية - عن الدور الذي أتصوره للمثقف / المناضل في مجتمعه، مثقف ليس - بالضرورة - في حجم الحسين وجيفيارا والليندي وغيرهم، لكنه لابد أن يكون مؤمناً - بالضرورة - بأن التضحية هي ما يجب أن يبذله دون أن يتلقى مقابلاً من إعجاب، أو ثناء ، أو حتى مساندة، بل إنه قد يلقى جزاء سلبياً من هؤلاء الذين بذل عمره فدية عنهم!..

يقول باناجوليس للكاتبة:« الناس في الحقيقة هم القلائل الذين يكافحون ويأبون الخضوع ، أما الآخرون فليسوا ناساً. إنهم قطيع » (إنسان ٢١٦ - أوريانا فالاتشي - ت محمود مسعود - روايات الهلال). ويقول باناجوليس - مصدوماً - « ما الفائدة من المعاناة والكفاح، إذ كان الناس لا يفهمون ، إذا كان الناس لا يهتمون؟.. كل ما فعلته كان غلط في غلط » (المصدر السابق ٢٥٤). وتقول أوريانا لحبيبها بعد أن

تميفه اليأس : «إذا قضيت نحبك، فإنهم - مواطنوه - سوف يجلونك، وربما يحاكونك، ولن تبقى وحدك بعد ذلك» (المصدر السابق ٦٤).

لقد بذل باناجوليس حياته من أجل أن تسترد بلاده - اليونان - حريتها من الحكم الديكتاتورى، لكن الرصاصة التى أردته تأخرت طويلاً، بحيث أتاحت له الظروف أن يخطط، ويقاوم، ويعتقل، ويعانى التعذيب، ويدخل البرلمان ممثلاً للملايين من البسطاء، حياة خصبة، وعميقة، على الرغم من أنه اغتيل قبل أن يبلغ الأربعين..

ويدرك باناجوليس - قبل أن يلقى مصرعه على أيدى أعوان الديكتاتورية - إن «أغنية التحية للمقاتل الحقيقى هى حشرجة الموت التى يصدرها عندما تطلق النار من قبل فريق الإعدام فى حكم الطغيان» (المصدر السابق ٦٨)، وإنه يتوجه إلى عالم يلحق فيه بأبطال آخرين، بدونهم لا يكون للحياة معنى، ويثقون أن التوقف عن النضال هو الجنون بعينه، وأن البذرة التى غرسوها فى الهباء تذكو وتتشكل فى أوانها المقسوم» (المصدر السابق٣٠٦).

* * *

يقول أرسطو: «كل من كان غير قادر على العيش فى المجتمع، أو لا حاجة إله بذلك لأنه مكتف بنفسه ، فإنه إما وحش أو إله». أدين ذلك المثقف الذى وصفه باناجوليس بأنه ينحنى أمام أية قوة، أية سلطة ، أى عات مستبد. يحيا كل من يحكم بشرط ألا تقع متاعب، والديكتاتوريات تولد منه، والأنظمة الشموليه يدعمها ويؤازرها (المصدر السابق ١١٢)، وإذا كان جيتان بيكون قد عاب على أندريه مالرو أنه لم ينضم إلا إلى الثورات التى كانت على وشك النجاح، وأن مالرو لم يكن على استعداد لأن يظل مخلصاً لوضع سياسى تغيب عنه الفرصة الحقيقية، فإن الكاتب النيجيرى كين سارو ويوا - فى المقابل - حقق أرباحاً طائلة من مؤلفاته، شجعته على الهجرة إلى بريطانيا، وشراء بيت ريفى فاخر فى أحدى المقاطعات هناك، ، لكنه عاد إلى وطنه ليقف إلى جانب مواطنيه من قبيلة «أوجونى» . ذات الأقلية العددية، وأسهم سارو فى تأسيس حركة «من أجل بقاء الشعب الأوجونى». وبصرف النظر عن صواب النزعة الانفصالية من عدمه فى إنشاء تلك الحركة، فقد دفع سارو حياته - وكانت حياة مرفهة بكل المقاييس - مقابلاً لإيمانه بما يرى أنه حق لأبناء قبيلته..

البسطاء يتعاطفون - عادة - مع آراء المثقفين التى يجدون فيها تعبيرا عن واقعهم، ومناصرة لقضاياهم، وإن كان ذلك لا يحدث فى كل الأحوال. يقول تشيكوف على لسان أحد أبطاله « إن أقسى الأمور على المرء هو أن يعمل دون أن يلقى الود والتعاطف من أى إنسان »، ويقول الفنان فى قصة محمود تيمور « السماء لا تغفل أبداً »: « نحن الآن نعمل وكلنا يسعى لغرض أسمى، ولإسعاد البشرية، ولكن : هل تحس البشرية بعملنا، وما نلاقيه من صعاب؟ أبداً!أبداً . ويسأل الروای فی قصة رفعت السعيد « السكن فى الأدوار العليا »: ماذا يجدى الأمر كله؟ الشعب نائم ، بل هو صوت يتظاهر ضدنا، ضدنا نحن الذين نهب نسمات حياتنا من أجله . تبدو الأمور جميعاً بغير معنى. نحن نضحى من أجل من لا يريد.

....لو أن الناس تحس بعذاباتنا لهان الأمر، لهانت كل العذابات، لكن الناس بعيدون عنا، وكلماتنا: ماذا تجدى؟ هل تقنع أحداً؟ (السكن فى الأدوار العليا٢٨).

أما باناجوليس فإنه يعيد النظر إلى ما حوله : « فى الخارج الحياة، والفضاء، والناس، والحب، والغد. ما أشق أن تكون بطلاً! ما أقسى هذا وأبعده عن الكينونة البشرية، وما أشد بلادته وأقل جدواه ! هل يتهيأ لأحد قط أن يثنى عليك لأنك برهنت على أنك بطل؟ هل يمكن أن يقيموا لك نصباً، ويطلقوا اسمك على الشوارع والميادين؟ وإذا هم فعلوا ذلك، فما الذى يجدى عليك شبابك المضيع؟ وحياتك التى لم تعشها؟ كلا! كف عن هذا . إنه لكفران! فأنت لا تؤدى واجبك لمجرد أن يلقاك إنسان بالحمد والشكران، وإنما تؤديه بدافع العقيدة، لنفسك، ولكرامتك الذاتية! من يدرى كم من الكائنات البشرية من الشرق والغرب فى غياهب السجون ، فى المعتقلات الانفرادية، مدفونين أحياء بسبب كرامتهم الذاتية، ودون ارتقاب لأى شكر ؟!.. منهم أناس لا تعرف حتى أسماءهم، ولن تعرف أبداً! أبطال مجهولون ، لا يشاد بهم، وهم أيضاً متعطشون للشمس والسماء والحب ورفقة الناس، مضطهدون كذلك، محرومون من الفضاء والضياء، معذبون أيضاً بزبانية من أمثال زاكاكيس، يعاقبونهم بتجريدهم من الأحذية والسجائر والكتب والصحف والأقلام والورق، ويصادرون قصائدهم الشعرية،ويلبسونهم أقمصة المجانين: هو مجنون! هو مجنون! » (إنسان ١٦٢).

لكن المثقف الحقيقى هو الذى يعمل دون أن ينتظر المقابل. وعلى الرغم من قول الراوى فى قصة عبد العال الحمامصى « الشاعر والبنت الحلوة »: « ما أقسى أن

يقابل الإنسان بالكراهية من الذين يحبهم»، فإن على المثقف - المهموم بمشكلات الوطن - آلا ينتظر المقابل لما يبذله، حتى لو كان تضحية جسدية.

المثقف الحقيقى لديه رؤية نقدية للمجتمع الذى ينتمى اليه، وللمجتمع الإنسانى الأوسع، بحيث لا ينغلق على العالم، ويأخذ من التجارب المتنوعة بلا عقد ولا حساسيات، ومن منطلق الفهم والتفهم والثقة بالذات والقدرة على الفعل. لن يمارس المثقفون / الصفوة دورهم المطلوب، ما لم يدركوا أن هذا الدور لصالح المجموع، وليس ضد الحاكمين فى الوقت نفسه، وكما يقول بولاك Polak فإن ما يؤدى الى تقدم مجتمع ما، هو الصور المستقبلية التى يكونها الصفوة من مواطنيه. فإذا تباينت المصالح بين الحاكم والمحكوم فإن قيمة المثقف فى ابتعاده عن السلطة الحاكمة بقدر اقترابه من مواطنيه المحكومين. دور المثقف الإيجابى - فى كل الأحوال - هو بالإضافة والتطوير والتقدم. والحديث عن مشروع ثقافى عربى يبدو حلماً وردياً وصعب المنال، ما لم تتحقق ديمقراطيات - أو حتى شبه ديمقراطيات - تتيح للثقافة الحقيقية أن تتنفس، وتؤدى دورها المأمول لصالح الجماعة. وكما تقول أوريانا فالاتشى فإن الجناة الحقيقيين فى فى الأنظمة الديكفتاتورية هم أولئك الذين يختفون خلف ستار من المسئولية «هم السادة الأجلاء الذين يستغلون أى إنسان، ويبرزون دائماً إلى القمة، مهما تكن نظم الحكم التى ترتقى إلى السلطة ،، ومهما تكن نظم الحكم التى تهوى»(إنسان ١٦١)

* * *

المثقف - فى رأى سارتر - ليس مسئولا عن نفسه فحسب، وإنما مسئول عن كل البشر. والإنسان الذى يدرك قيمة الاختيار، لا يستطيع الا أن يختار الخير، والخير لا يكون كذلك الا إذا كان للجميع. المثقف قائد للجماعة. والثوار بعض الجماعة التى يقودها بأفكاره. إنه يوجه، وينصح، ويحذر، وبقدر وعى مواطنيه تأتى استجاباتهم لأقواله، وهى استجابات تذكرنا بحديث الرسول (ص) الذى يطلب من الناس أن يغيروا ما فسد ، بدءا بالسيف، وانتهاء بالقلب، وهو أضعف الإيمان..

ولعل أخطر ما يعانيه المثقف هو الانفصام بين الفكر والفعل، بين الرأى والمبادرة إلى نقيضه. الحكمة اليونانية تقول: «إذا أراد الله بقوم سوءاً، جعل عشقهم الأول للسلطة السياسية». وهذا هو المرض الذى يعانى تأثيراته معظم مثقفى الوطن العربى. السلطة شاغلهم، وربما توسلوا إليها بمغازلتها، بمداهنة الحاكم وتملقه،

ومعاونته – فى أحيان كثيرة – على القيام بأدوار سلبية فى حياة شعوبهم، وكما يقول بورديو، فإن السلطة لا تحكم ولا تأمر إلا بمساعدة من تحكمهم..

إن المثقفين – فى تقدير ميشل فوكو – طرف من السلطة، مجرد كونهم عناصر وعى وخطاب يجعل منهم طرفاً فى لعبة السلطة. دور المثقف الحقيقى – المطلوب – هو النضال ضد أشكال السلطة. لكن المثقفين – فى أحيان كثيرة – يمثلون القوة الخفية، الحقيقية ، فى مواقع السلطة. تبدو السلطة لملك أو سلطان أو رئيس الجمهورية، لكن السلطة الفعلية تظل فى أيديهم، يمسكون بكل خيوط اللعبة، ويتحول الحاكم الى مجرد واجهة. يصفهم عبد النبى المتبولى فى «زهرة الصباح» : «لا أحد يعرف وظائفهم، ولعلهم بلا وظائف محددة، لكنهم أخطر من خاصة الملك».

لقد أظهر عبد الرحمن الجبرتى حيرته، عندما قارن بين أى مملوك محسوب على الإسلام، يقطع رقاب أخوته فى الدين، دون جريرة حقيقية، وبين قيادة الاحتلال الفرنسى التى حرصت على تقديم سليمان الحلبى إلى المحاكمة، بعد أن قتل كليبر، واعترف بما فعل وانتدب له محام، وأجريت المحاكمة فى العلن، قبل أن يصدر الحكم بالإعدام..

فأى فارق ؟!

* * *

الصفوة هى التى تمسك فى يدها بمقاليد الأمور فى المجتمع من خلال إمساكها بمقاليد الأمور فى مراكز البحث العلمى والجامعات ووسائل الإعلام ودور النشر واستديوهات السينما والمسارح. الصفوة هى القيادة الحقيقية للرأى العام، هى التى تشير وتوجه وتؤثر وتحرك. أذكر قول توفيق الحكيم:«إن انقراض طائفة الخاصة التى تفكر بعقلها الممتاز، وتقود الشعب، وتبصره وتنهضه وتهذبه، معناه زوال الرأس من جسم الأمة. هل رأيت جسماً يسير بلا رأس؟!» (عصا الحكيم – مكتبة مصر – ٢٣).

يطالب صديقى صلاح الدين حافظ «الصفوة» المثقفة ، أو «النخبة» بأن تجيب عن السؤال: أى مصر تريد، وأية صورة تتخيل وتعمل من أجلها، الآن، وفى المستقبل؟..

هذا هو – فى تقدير صلاح الدين حافظ – دور النخبة المثقفة، بدلاً من الدور الذى تتزاحم عليه الآن بتهالك شديد ونفاق قبيح، طلباً لمنصب زائل، أو طمعاً فى

مال سائب »، فهى « تعزف لحن الانهيار، وترقص على أنغام الفرقة، وتبيع المحرمات الوطنية والقومية فى سوق النخاسة بأبخس الأسعار » (الأهرام ١٢ /١٩٩٤/١).

أخطر الأمور حين تصبح الأحزاب والمؤسسات الدستورية مجرد واجهة، كومبارس، لحاكم فرد، ديكتاتور، يملى إرادته فلا راد لها، ولا معقب على ما يصدر عنها من قرارات لقد ورثت أيام الاحتلال قوى « وطنية » ركبت الموجة، أو أفادت من تاريخها النضالى في الحصول على مكاسب طارئة ودائمة، بصرف النظر عن عدم مشروعية الوسائل . خرج الوطن من سلطة الاحتلال الأجنبى، ليقع فى قبضة سلطة أخرى، تنتمى إلى الوطن نفسه، باعتبار أن قادتها هم من أبناء الوطن، لكن ممارسات هذه السلطة - فى الحقيقة - أشد قسوة من سلطة الاحتلال. وإذا كان عسف سلطة الاحتلال يسهم فى تجميع كل القوى سعياً لاستقلال الوطن، فإن تفتت القوى الوطنية ما بين معارض لسلطة الحاكمين من أبناء الوطن ، ومؤيد لهذه السلطة، يعنى - ببساطة - تفتت الوطن جميعاً، غياب الوحدة التى يفرضها وجود محتل أجنبى..

* * *

الحكمة العربية تقول : « خير الأمراء الذين يأتون العلماء، وشر العلماء الذين يأتون الأمراء »..

والحق إنه مَن الظلم للمثقف إهمال محاولات السلطة لاحتوائه، إدماجه داخل جهازها الحكمى، يتحول إلى مجرد حاشية، بطانة، بوق دعاية أو أداة تسلط، يتحول - باختصار - إلى خصم مناوئ للجماعة، وليس جزءاً ، متفاعلاً معها..

من الصعب - على سبيل المثال - إغفال الدور السلبى الذى قامت به الصفوة العربية فى إسقاط تجربة دولة الوحدة. تغاضى مثقفو مصر وسوريا عن سلبيات القيادة فى الممارسة ، لم يرتفع الصوت الشجاع بالنقد، أو حتى بالملاحظة، فبدأت عناكب التآمر - وهى محسوبة - للأسف - على الصفوة - فى نسج خيوطها، حتى فاجأت القيادة والعالم العربى بتقويض التجربة. والطريف - والمؤسف - أنها احتفظت بعلم الوحدة، وذرفت الدمع - فيما بعد - على ما واجهته التجربة الوحدوية، بل إن الوقفات تتجدد كل عام فى مناسبة إعلان قيام دولة الوحدة!

* * *



إن الحاكم في عالمنا العربي يأتي - غالباً - بالقوة المسلحة، ولا يذهب - غالباً - إلا بالقوة المسلحة..

وإن معظم الحكام العرب ذوو نزعة كارزمية، بمعنى أنهم هبة أرسلتها العناية الإلهية لإنقاذ الأمة، والصفات الخارقة التي يتحلون بها إنما تفجرت من نبع إلهي.. وقد أعلن أحمد بهاء الدين - يوماً - بصراحته الذكية - أنه كان أقل الصحفيين نفاقاً للسلطة الحاكمة، فهو يدرك جيداً أن السلطة لن تظل صامتة مقابلاً للإصرار علي مناقشة تصرفاتها فضلاً عن رفض تلك التصرفات. إنه قد يلجأ رلى وضع السم في العسل، يغلف الدواء بقليل من السكر حتى يسهل على السلطة ابتلاع النصيحة!.. لكن أحمد بهاء الدين لم يكن يشغل - مع من يماثلونه في الفهم - إلا حيزاً محدداً ومحدوداً. فثمة من رفضوا حتى إعلان رأس السلطة أنه يرفض النفاق وأغنيات الإشادة به. اعتبروا رفض رأس السلطة نفاقاً للجماهير. وزادوا من إيقاع النفاق بما تعجز الكلمات عن وصفه!..

* * *

الصوت الوحيد الذي يستطيع أن يسمعه الخطاب السلطوي هو صوت القوة، وعندما يسمع هذا الصوت في النهاية ، فإن صوت السلطة يلوذ بالصمت. قد تفلح السلطة في السيطرة على المثقف، بالترغيب أو الترهيب الذي قد يصل إلى حد التصفية الجسدية، لكن علي المثقف أن يصمد، وأن يناضل. أذكرك بمقولة غاندي «أفضل للإنسان أن يناضل بدلاً من أن يخاف»..

كتـــاب

فلسفة العلم فى القرن العشرين

د. ماهر شفيق فريد

مع انطواء صفحة عام ٢٠٠٠ ، وعلى مشارف العام الجديد ، صدر عن سلسلة " عالم المعرفة" الكويتية كتاب جديد للدكتورة يمنى طريف الخولى ، أستاذ الفلسفة بكلية الآداب ،جامعة القاهرة ،هو" فلسفة العلم فى القرن العشرين : الأصول ، الحصاد ، الآفاق المستقبلية " متوجا بذلك جهودا لها سابقة فى نفس الميدان ، أبرزها كتاباها " فلسفة كارل بوبر : منهج العلم، منطق العلم" (١٩٨٩) و" فلسفة العلم من الحتمية إلى اللاحتمية" (١٩٨٧ / ٢٠٠٠).

وعلى امتداد سبعة فصول تسبقها مقدمة وتنتهى بهوامش تقدم يمنى الخولى عرضا ممتازا لموضوعها من خلال التركيز على عدة بؤر أو نويات للبحث : موقع العلم بين فلسفته وتاريخه ، الميراث العلمى والفلسفى الذى تلقاه القرن العشرون من قرون سابقة ، فلسفة العلم الحديث ، ثورة الفيزياء الكبرى ، تحول النزعة التجريبية إلى نزعة منطقية ، النقلة من منطق التبرير إلى منطق التقدم ، فلسفة العلم من حيث علاقتها بتاريخ العلم وعياً وإفادة ، وبحق تصدر المؤلفة عن منطلق مؤداه أن " فلسفة العلم .. أهم فروع الفلسفة فى القرن العشرين " ، والمعبرة عن روحه العامة وطبيعة المد العقلى فيه ، وحواراته العميقة التى يتلاقى فيها الرأى والرأى الآخر" (ص ٧).

قيل عن النقد الأدبي إنه المرآة التي يرى فيها الأدب ذاته ، أو وعى الأدب بذاته . ويمكن أن يقال عن فلسفة العلم إنها المرآة التي يرى فيها العلم ذاته ، أو هى وعى العلم بذاته : مناهج وإجراءات وغايات . فاذ تتراكم مكتشفات العلم ومخترعاته عاما بعد عام ، وعصرا بعد عصر ، يجنح النظر الفلسفي - الميال بطبيعته إلى استكناه دلالات الظواهر والبحث عن مبدأ عام يجمع شمل المتفرقات - إلى أن يطرح أسئلة من قبيل : كيف بدأت إرهاصات الوعى العلمى لدى الانسان الأول؟ كيف تعاملت معه الحضارات ، الشرقية والغربية ، القديمة ؟ أى إضافة كانت للعرب إلى قيام العلم الحديث؟ كيف دخلت الرياضيات والفيزياء الميدان ليتولد من اجتماعهما مركب جليل غيّر تصورات الإنسان للكون المحيط به ؟ هذه بعض الأسئلة التى تطرحها يمنى الخولى فى ثنايا بحثها حتى ليغدو تاريخ العلم وفلسفته سلسلة من التساؤلات - تذكر أن الدهشة أصل الفلسفة ! - وعملية تجريب مستمرة تتوصل - من خلال المحاولة والخطأ - إلى رسم صورة متزايدة الدقة لمعمار الكون الكبير.

تفيد يمنى الخولى - فى مطلع كتابها - من اجتهادات مؤرخى العلم الغربيين كجورج سارتون وج . كراوثر فى تلمس الأصول الأنثروبولوجية لتاريخ العلم ، كما تفيد من دراسات علماء الإنسان ودارسى العقلية البدائية كليفى بريل ومالينوفسكى متأدية من ذلك إلى إبراز الدور الذى لعبته الحضارة الإسلامية - سواء كان صانعوها عربا أو غير عرب - فى تطور العلوم الرياضية والفلك والطبيعة والكيمياء والطب والصيدلة ، فضلا عن دور الإغريق - فلاسفة وعلماء - فى إرساء قواعد النظر العلمى إلى الظواهر الحيوية ، إلى أن تصل إلى فلاسفة أوربا فى القرنين السادس عشر والسابع عشر - بيكون وديكارت - ممن واكبت تأملاتهم اكتشافات كوبرنيكوس وكبلر وجاليليو ونيوتن ، ومن لقاء هاتين الجديلتين - إدارة العلماء أجهزتهم إلى الكون الخارجى وإدارة الفلاسفة عقولهم إلى كنه النشاط الذى يمارسه العقل فى وعيه ببيئته - تولدت فلسفة العلم كما نعرفها اليوم.

ولعل من أجل الخدمات التى يسديها الكتاب إلى القارئ العادى - أعنى غير المتخصص - أنه يشرح فى فقر قصيرة مركزة ، تمتاز بالوضوح والإحاطة ، أمورا من قبيل مفهوم الأنتروبيا ، ومعنى القصور الذاتى ، والفرق بين الوزن والكتلة ، وظاهرة الثقوب السوداء ، والصفر المطلق ، والقانون الثانى للديناميكا الحرارية ،

ومعنى الدالة فى الرياضة والمنطق ، فضلا عن المصطلحات الفلسفية التى تزدهر بغزارة مدارية - على أقلام مؤرخى الفلسفة وممارسيها . والواقع أن الوضوح هو الميزة الكبرى لهذا الكتاب : فلا تكاد توجد فيه - على عمق المباحث التى يتناولها ويغوص على أعماقها - صفحة واحدة غامضة يلتوى بها الفهم أو يعوج المنطق . ويمنى الخولى فى هذه سليلة موروث جليل من أساتذة الفلسفة الذين جمعوا بين العمق والإبانة : زكى نجيب محمود ، توفيق الطويل ، وعثمان أمين ، وزكريا ابراهيم ، وفؤاد زكريا ، وعبد الغفار مكاوى ، وهم فى هذا يقفون على الطرف المقابل لأستاذ كبير - لكنه أميل إلى المعاظلة بل تعمد الاغراب - هو عبد الرحمن بدوى ، لكن ذلك خارج عن نطاق موضوعنا.

وتصوب يمنى الخولى عددا من الأخطاء الشائعة كترجمة فيزياء الكوانتم إلى الكم (ص ١٧٩) موثرة أن تحتفظ بالمصطلح الأعجمى كما هو ، وهى فى هذا على صواب . كما تبين أن الترجمة الصحيحة لعنوان كتاب ديكارت الأشهر " خطاب فى المنهج" وليس" مقال عن المنهج" (ص ٦٠) ، ولاتتخلى لحظة واحدة عن روحها النقدية ، ولاترهبها شهرة فيلسوف أو مكانته . فعندها ان دعوة ديفيدهيوم إلى إلقاء كل ميتافيزيقا فى النار دعوة خرقاء (ص ١٢٤) وترى أن كارل بوبر - أعظم فلاسفة العلم قاطبة وفيلسوفها المفضل الذى كتبت عنه أكثر من ستمائة صفحة - آخر الاستعماريين العظام ، شوفينى الاعجاب بالحضارة الغربية ، لايكاد يرى غيرها من الحضارات (ص ٣٣٧) والوضعية المنطقية عندها - على إكبارها لرسل وآير وزكى نجيب محمود - فلسفة متطرفة متعصبة تمارس نوعا من الارهاب الفكرى (ص ٣٩٧) وأحسبها فى هذا كله مخالفة للصواب.

والانطباع الذى يخرج به القارئ - إذ يطوى صحائف هذا الكتاب الممتع على عمقه - هو أن العلم مغامرة إنسانية لاتنتهى ، تواكب - وقد تسبق - مغامرة الدين والفن ، كل بأدواته . إننا نتلقى هزة أريحية - أشبه بنشوة الجماع الحادة - حين نرى جهود العلماء البطولية ، و" جمال" الأبنية النظرية ، والتطبيقات العملية التى تتأدى بهم إليها سلاسل طويلة من التأملات والتجارب والتكهنات والحدوس والبناء على منجزات السابقين وتصويب أخطاء الذات والآخرين . انظر ، مثلا إلى حديث يمنى الخولى عن مكان إقليدس المستوى ، ومكان لوباتشيفسكى المقعر ، ومكان ريمان المحدب (ص ٢٧٦) أو إلى أينشتاين إذ يقول عندما سأله ولده عن

سبب شهرته الفائقة : أتعلم عندما يزحف صرصور أعمى على سطح كرة فانه لايلاحظ أن الطريق الذى سار فيه منحنٍ بينما أنا بالعكس أسعدنى الحظ أن ألاحظ ذلك" (ص ٢١٩) أو إلى العالم الفرنسى المتبتل كلود برنار - صاحب " مدخل إلى دراسة الطب التجريبى" - إذ يأخذ رشفة فن بول الأرانب - لايصده عن ذلك اشمئزاز أو تردد - فيلاحظ مذاقه ألسكرى ويؤدى به ذلك إلى سلسلة تجارب معملية تنتهى إلى اكتشاف وظيفة البنكرياس ومرض البول السكرى (١٤٧) . هذه كلها لحظات لاتنسى من تاريخ الفكر البشرى - ومن البطولة الروحية - سعيا إلى مزيد من الفهم والإدراك . ثم نحن نشارك ستفن هوكنج - على كرسيه المتحرك بالكمبيوتر الشخصى الذى يعوضه العجز عن النطق وعن الحركة - أمله أن يجمع بين الكوانتم والنسبية فى نظرية واحدة ، ربما يتوصل إليها فى القرن الحادى والعشرين(ص ٢١٠).

فى الكتاب هفوات قليلة كقول المؤلفة " قدموا خواصا متعارضة تماما" (ص ١٩٧) والصواب حذف الألف الأخيرة فى « خواصا ». وتسمى رائعة دوستويفسكى " الإخوة الأعداء "(ص ٢١٢) وصوابها " الإخوة كارامازوف" . وتورد مقولة لفتجنستاين شهيرة مؤداها أن وظيفة التحليل اللغوى هى أن توضح للفراشة طريق الخروج من زجاجة انحبست فيها (ص ٢٤١) وصواب الكلمة التى يستخدمها فتجنستاين : ذبابة ، لافراشة . وتسرف المؤلفة فى الثناء على الدكتورة أميرة حلمى مطر (ص ٤٧٣ -٤٧٤) وهى عندى صاحبة انجاز متواضع - كماً وكيفاً ، إنشاءً وترجمةً - على حين لاتكاد تذكر أستاذا جمع بين غزارة الانتاج وأمانة النقل وعلو الأفق الفكرى كالدكتور عبد الغفار مكاوى ، وإن كنا نلتمس لها عذرا فى أن هذا الأخير لم يعن عناية تذكر بفلسفة العلم ، إذ انصرف همه إلى مباحث أخرى . هذه كلها بسائط لايعتد بها فى كتاب قل ماشئت فى الثناء على غزارة علمه ، وأصالة منظوره ، وجزيل نفعه ، فلست بذلك كله مبالغا ولامسرفا . كتاب يمنى الخولى - وقد سبقته جهود مشكورة لزكى نجيب محمود وفؤاد زكريا وصلاح قنصوة وآخرين - هو أكمل مدخل عربى إلى موضوعه ، وهو خير ماتنتهى به الألفية الثانية من تاريخ الفكر الفلسفى العربى وتبتدئ ألفية جديدة مشرعة النوافذ على إمكانات باهرة لايكاد يحيط بها حصر.

شــــعر

فى علـــم النحـــو

محمد سعد شحاته

أ- رومانسى فى زحمة

١- تكون مضافاف لـ " ال " إذا كنت نكرة :

غيِّر قليلاً وضع قدمك ، فتخرج من قلبها ملوثاً بدماءٍ ، محتاجاًأن تقفز فى ضوء سيارة ، لتنظف عريك من أحلامها.

لاتقل لها: ماذا سيبقى إذا غادر كل منا صاحبه ؟ لاتقل لها: كنت رائعةً على قدر حلمى ، فلن تسمح أصواتُ السيارات - لاثنين فى وسط الشارع - بأن يعبرا عن موقف رومانسى فى زحمة!

٢- تكون معرفة إذا قلت:

إنها قفزت من جيب سترتى لتبحث عن مقعد فى سيارة لاتكون باصاً واقفاً فى إشارة ، يفتح بابه الخلفى فيقفز فيه من لايستطيعان التعبير عن موقف رومانسى فى زحمة!

٣- إذا دخلت " ال" قبل اسمك فلا تجعلها للتعريف:

هناك بدائل مقبولة لأن تقبلِّها وسط الشارع ، مثلاً ، تقمص دور " ليوناردو دى كابريو" فى " التيتانيك"



- انظر : دخلت هنا " أل " ، فتصبح بطلاً

- انظر : خلت هذه من " ال " ، ولاتسمح كثيراً لألعاب النحاة بأن تخترق رأسك ، فلا تصبح ملكها ، وهى تدخل بوابة الطائرة ، تنظف رأسها من عريها وظلك !! .

٤- لماذا لم تحبك وأنت عار من " ال" والإضافة ؟

يقول النحويون الجدد: لأنها بنت استايل ، قال بصرى : لأن زمان الحب من أول نظرة ولى ، فيما اختلف معه كوفى ، وقال: لأنها لاتفكز فى الارتباط ، حاول بغدادى - من مدرسة الوسط - التوفيق بينهما فقال : أن تحب .. وأن تمارس .. شيئان يتفقان .

٥- لم يلاحظ نحوى من القدامى كل المسائل والعلل ، لكنهم تنبهوا - فقط - إلى الفرق بين قولنا : أنت الحبيب ، والحبيب أنت:

عندما تبدأ من زمن الحب الذى انتهى فأنت تقول: الحبيب أنت ، عندما تسير على الكورنيش ، تدندن بأغنية عاطفية فأنت تقول: الحبيب أنت ، عندما تكتب شعراً عاطفياً وتقتبس من أشعار فلان وفلان فأنت تقول : الحبيب أنت.

وعندما تريد أن تقول لها: الحبيب أنت وهى - كما قال النحاة - بنت استايل ، فستكون أنت الحبيب.

الثورة الثقافية في أوروبا وأمريكا

لقد كان المتأنقون من شباب الطبقة العاملة فى الماضى، يتخذون أنماطهم أحياناً من قمة "الموضة" لدى الشرائح الاجتماعية العليا، أو من الثقافات الفرعية للطبقة الوسطى مثل البوهيمية الفنية، وكان الأمر متزايداً بصورة أكبر لدى فتيات الطبقة العاملة. والآن، يبدو أن ما يحدث هو تحول عكسى لافت للنظر. فقد أسس سوق "الموضة" لشباب العامة استقلاله، وبدأ فى تحديد مزاج السوق الارستقراطى. ومع تقدم ارتداء الچينز (للجنسين)، تراجعت بيوت الأزياء الباريسية، أو بالأحرى قبلت الهزيمة بموافقتها استخدام اسمائها المرموقة لبيع منتجات السوق الضخمة، سواء بشكل مباشر أو بترخيص.

تأليف : إريك هوبسباوم
ترجمة: د. شهرت العالم

الفصل الحادى عشر من كتاب إريك هوبسباوم Eric hobsbawm بعنوان

From the age of Extremes

الذهبى لبرودواى على التعايش بين ما هو عامى وما يتمتع بالاحترام، ولكنه لم يكن منتشراً على المستوى الشعبى.

والجديد فى الخمسينيات أن شباب الطبقتين العليا والوسطى - على الأقل فى العالم الأنجلو ساكسونى الذى كان يحدد المزاج العالمى بصورة متزايدة - قد بدأ فى قبول موسيقى وملابس، بل وحتى لغة، الطبقات الدنيا فى الحضر، أو ما بدا أنه كذلك، باعتبارها نموذجاً لهم. لقد كانت موسيقى الروك أكثر الأمثلة بروزاً. وفى منتصف الخمسينيات، تفجرت فجأة من جيتو موسيقى "الرس" (Race) و"الريثم والبلوز" (Rhythm and Blues)كتالوجات شركات الاسطوانات الأمريكية، مستهدفة الفقراء السود بالولايات المتحدة، لتصبح الأسلوب المميز العالمى للشباب، وبوجه خاص الشباب البيض. لقد كان المتأنقون من شباب الطبقة العاملة فى الماضى، يتخذون أنماطهم أحياناً من قمة "الموضة" لدى الشرائح الاجتماعية العليا، أو من الثقافات الفرعية للطبقة الوسطى مثل البوهيمية الفنية. وكان الأمر متزايداً بصورة أكبر لدى فتيات الطبقة العاملة. والآن، يبدو أن ما يحدث هو تحول عكسى لافت للنظر. فقد أسس سوق "الموضة" لشباب العامة استقلاله، وبدأ فى تحديد مزاج السوق الارستقراطى. ومع تقدم ارتداء الجينز (للجنسين)، تراجعت بيوت الأزياء الباريسية، أو بالأحرى قبلت الهزيمة بموافقتها استخدام اسمائها المرموقة لبيع منتجات السوق الضخمة، سواء بشكل مباشر أو بترخيص. وبالمناسبة، كان عام ١٩٦٥ أول عام تُنتج فيه صناعة الأزياء النسائية الباريسية عدداً من البنطلونات يزيد على عدد التنورات (Veillon, p. 6). وقد أخذ الشباب الارستقراطى فى إسقاط أساليب نُطق الكلمات، والتى كانت تحدد فى بريطانياأفراد طبقتهم بما لايدع مجالاً للخطأ، وبدأوا فى الكلام بلغة تقترب من أسلوب حديث الطبقة العاملة اللندنية.(٢) كما بدأ الشباب من الرجال الذين يتمتعون بالاحترام - وعلى نحو متزايد النساء الشابات أيضاً - فى محاكاة ما كان فى يوم ما "موضة" النعرة الرجولية التى انتشرت بين العمال اليدويين والجنود وأمثالهم، ولم تكن تحظى بالاحترام على الإطلاق، فضلاً عن الاستخدام العادى للكلمات الفاحشة فى المحادثة. ولم يتخلف الأدب عن المجاراة: هناك ناقد مسرحى ألمعى جلب كلمةوهى « الفعل الجنسى » fuck البذيئة إلى جمهور الإذاعة. وللمرة الأولى فى تاريخ الحواديت، أصبحت سندريلا حسناء الحفلة الراقصة بعدم ارتدائها ملابس رائعة.

إن هذا التحول شعبى الطابع فى أذواق شباب الطبقتين الوسطى والعليا فى عالم الغرب - والذى كان له أيضاً مايوازيه حتى فى العالم الثالث، مع تفوق المثقفين البرازيليين فى رقصة السامبا(٣) - قد تربطه أو لاتربطه علاقة باندفاع الطلاب

فى الفيلم، تؤدى كارمن مورا دور رجل أجرى عملية تغيير لجنسه؛ وبسبب علاقة حب تعيسة مع والده/والدها، هجر/هجرت الرجال ودخل/دخلت فى علاقة جنسية مثلية مع امرأة (حسب تخمينى)، يقوم بأداء دورها أحد مُخنثى اللباس المشهورين فى مدريد.

تعليق على أحد الأفلام، منشور فى "Village Voice"، بقلم بول برمان (١٩٨٧، ص ٥٧٢) التظاهرات الناجحة ليست بالضرورة تلك التظاهرات التى تحشد أكبر عدد من الناس، بل التى تجذب أكبر اهتمام بين الصحفيين. ويمكن القول، بقليل من المبالغة، إن خمسيناً من الأفراد الماهرين الذين يتمكنون من الحصول على عرض مدته خمس دقائق على شاشة التلفزيون لأى "حدث" ناجح، يمارسون تأثيراً سياسياً يماثل التأثير الذى يُحدِثه نصف مليون متظاهر. (Pierre Bourdieu, 1994)



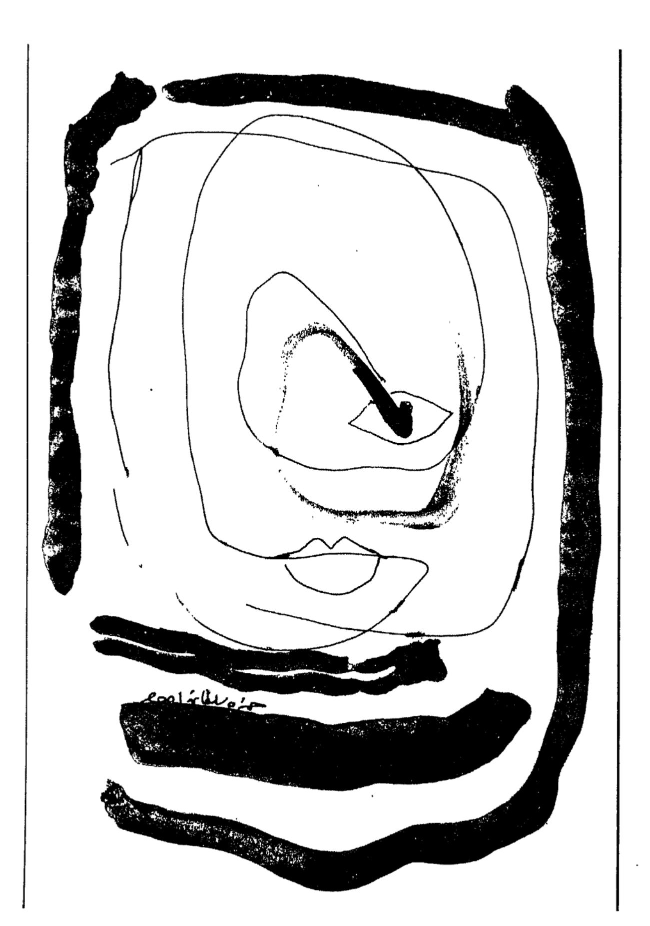
إن أفضل مقاربة لهذه الثورة الثقافية تتخذ سبيلها، من ثم،من خلال الأسرة family والأسرة المعيشية household (أى من خلال بنية العلاقات بين الجنسين والعلاقات بين الأجيال. لقد كانت هذه المسألة تمثل، فى أى مجتمع، نوعاً من المقاومة المؤثرة إزاء أى تغيير مفاجئ، لكن ذلك لا يعنى أن تلك البُنى كانت ساكنة أو مفتقدة للحركة والتغير. وعلاوة على ذلك، كانت تلك الأنماط تمتد على نطاق عالمى - رغم ما يبدو من مظهر عكسى - أو على الأقل تجمع بينها أوجه تشابه أساسية عبر مناطق شاسعة. هذا، على الرغم من وجهة النظر القائلة بوجود اختلاف رئيسى بين أوراسيا (بما فى ذلك جانبى البحر المتوسط) من ناحية، وباقى أفريقيا من الناحية الأخرى (Goody, 1990VII, ؛ وهى وجهة نظر تقوم على أسس اجتماعية اقتصادية وتكنولوجية. وبالتالى، فإن تعدد الزوجات - الذى يُقال إنه كان غائباً تماماً أو أصبح كذلك فى أوراسيا، ماعدا بالنسبة للمجموعات المتميزة بوجه خاص فى العالم العربى - قد ازدهر فى أفريقيا، حيث قيل إن تعدد الزوجات كان يشمل أكثر من رُبع الزيجات (Goody, 1990, p. 379).

وعلى الرغم من ذلك، فقد تقاسمت الأغلبية الساحقة من البشر، عبر كافة اختلافاتها، عدداً من السمات المشتركة مثل: الزواج الرسمى وتميُز العلاقة الجنسية بين الزوجين (إذ يُعتبر "الزنا" جريمة فى كافة أنحاء العالم)؛ واعتبار الأزواج أعلى مرتبة بالنسبة للزوجات ("النزعة الأبوية")، والآباء بالنسبة للأطفال، والكبار بالنسبة للأجيال الشابة؛ واشتمال الأسر المعيشية على عديد من الأفراد ... إلى آخره. ومهما بلغ مدى تعقُد شبكة القرابة وما تشتمل عليه من حقوق والتزامات متبادلة، فقد كان

البيت النووى - الزوجان وأطفالهما - موجوداً بشكل عام فى مكان ما، حتى عندما كان البيت المشترك، أو كانت المجموعة أو الأسرة المعيشية المتعاونة، أكبر حجماً. لقد أصبحت الأسرة النووية نموذجاً قياسياً بالمجتمع الغربى فى القرنين التاسع عشر والعشرين. ولذا، فإن فكرة تطور الأسرة النووية، بصورة ما، من أسرة أكبر ووحدات قرابة أكبر، كجزء من نمو البرجوازية أو أى نزعة فردية أخرى، إنما ترتكز على سوء فهم تاريخى ليس أقله طبيعة التعاون الاجتماعى والمنطق القابع خلفه فى مجتمعات ما قبل الصناعة. وحتى فى مؤسسة شيوعية مثل "زادروجا" (أو الأسرة المشتركة)، وهى مؤسسة سلافية فى البلقان، نجد أن "كل امرأة تعمل من أجل أسرتها بالمعنى الضيق للكلمة، وتحديداً زوجها وأولادها، ولكنها أيضاً، عندما يأتى دورها، تعمل من أجل أعضاء الجماعة (community) غير المتزوجين والأيتام" (Guidetti/Stahl, 1977, p. 58) إن وجود مثل هذه الأسرة ونواة الأسرة المعيشية النووية لا يعنى بالطبع أن مجموعات أو مجتمعات الأقارب - التى تضم هذه الأسرة - تتشابه فى جوانب أخرى.

ومع ذلك، بدأت هذه الترتيبات الأساسية، التى امتدت لفترة زمنية طويلة، تشهد تغيُراً متسارعاً خلال النصف الثانى من القرن العشرين فى البلدان الغربية "المتقدمة"، وإن كان تغيُراً متفاوتاً حتى داخل تلك المناطق. ففى انجلترا وويلز عام ١٩٣٨ - ولايمكن إنكار دراميـة هذا المثال - كانت تحدث حالة طلاق واحدة لكل ٥٨ زيجة (Mitchell, 1975, p. 30-32)، فى حين بلغ المعدل فى منتصف الثمانينيات حالة طلاق واحدة لكل ٢ر٢ زيجة جديدة (UN Statistical Yearbook, 1987). وبالإضافة إلى ذلك، يمكننا أن نشهد تسارع هذا الاتجاه فى الحياة المشتركة الحرة بأعوام الستينيات. ومع نهاية السبعينيات، ارتفع المعدل إلى أكثر من ١٠ حالات طلاق لكل ١٠٠٠ زواج فى انجلترا وويلز، أى مايزيد بخمس أضعاف عما كانت عليه الحال عام ١٩٦١ (Social Trends, 1980, p. 84).

لم يكن هذا التوجه مقصوراً على بريطانيا. ويمكن، بطبيعة الحال، رؤية هذا التغير الدرامى بوضوح فى البلدان ذات الأخلاقيات التقليدية المفروضة بقوة، مثل البلدان الكاثوليكية. ونجد فى بلجيكا وفرنسا وهولندة أن المعدل الخام للطلاق (عدد حالات الطلاق سنوياً لكل ألف من السكان) قد ارتفع بمقدار ثلاثة أضعاف تقريباً بين عامى ١٩٧٠ و١٩٨٥. ومع كل، فحتى فى البلدان ذات التقاليد المتحررة فى مثل هذه الأمور - مثل الدنمارك والنرويج - كان يمكن أن يرتفع المعدل بمقدار الضعف، أو تقريباً الضعف، فى نفس الفترة. وكان واضحاً أن شيئاً غير عادى يحدث بالنسبة للزواج فى الغرب. فالنساء اللاتى ترددن على عيادات أمراض النساء فى كاليفورنيا فى



السبعينيات قد أبدين "انخفاضاً جوهرياً فى الزواج الرسمى، وتقلصاً فى الرغبة فى الأطفال ... وتحولاً سلوكياً بشأن قبول التكيف ثنائى الجنس" (Esman, 1990, p. 67). ولم يكن من المرجح أن يتم تسجيل رد الفعل هذا من قطاع عرضى من النساء فى أى مكان، حتى كاليفورنيا، قبل ذلك العقد.

لقد تزايدت أيضاً أعداد الأفراد الذين يعيشون بمفردهم (أى ليسوا أعضاءً فى علاقة زوجية أو أسرة أكبر). فى بريطانيا، ظل عددهم على ماهو عليه خلال الثُلث الأول من القرن، بمعدل يبلغ ٦٪ لكل الأسر المعيشية، ثم اتجه نحو الارتفاع قليلاً بعد ذلك. ومع كل، تضاعفت النسبة، خلال الفترة ١٩٦٠ – ١٩٨٠، من ١٢٪ إلى ٢٢٪ تقريباً لكل الأسر المعيشية؛ ثـم ارتفع المعدل إلى مايزيد على الرُبع مع حلول عام ١٩٩١ (Abrams, Carr-Saunders, Social Trends, 1993, p. 26). وفى كثير من المدن الكبيرة فى الغرب ، كان هؤلاء الأفراد يشكلون حوالى نصف كل الأسر المعيشية. وعلى العكس من ذلك، كانت الأسرة النووية الغربية الكلاسيكية – الزوجان وأطفالهما – تشهد تراجعاً واضحاً. لقد انخفض معدل هذه الأسر فى الولايات المتحدة من ٤٤٪ من كل الأسر المعيشية إلى ٢٩٪، وذلك فى فترة ٢٠ عاماً (١٩٦٠–١٩٨٠). وفى السويد – حيث كان نصف المواليد تقريباً خلال الثمانينيات لنساء غير متزوجات (World's Women, p. 16) – انخفض المعدل من ٣٧٪ إلى ٢٥٪. وقد أصبحت الأسر النووية أقلية واضحة، حتى فى البلدان المتقدمة التى كانت هذه الأسر تُمثل فيها نصف أو أكثر كل الأسر المعيشية عام ١٩٦٠ (مثل كندا، وألمانيا الفيدرالية، وهولندة، وبريطانيا).

وفى حالات معينة، كفت هذه الأسر عن أن تكون نمطية حتى من حيث الاسم. ففى عام ١٩٩١، كانت المرأة تتولى منفردة قيادة ٥٨٪ من مجموع أُسر السود فى الولايات المتحدة، كما كان ٧٠٪ من مجموع الأطفال ينتمون لنساء منفردات. أما فى عام ١٩٤٠، فقد كانت الأمهات المنفردات يتولين قيادة ٣ر١١٪ فقط من الأسر "غير البيضاء"؛ وحتى فى المدن بلغت النسبة ٤ر١٢٪ فقط (Franklin Frazier, 1957, p. 317). وحتى فى عام ١٩٧٠، بلغت النسبة ٣٣٪ فقط (New Yourk Times, 5/10/92).

لقد ارتبطت أزمة الأسرة بتغير كبير إلى حد ما فى المعايير العامة التى تحكم السلوك الجنسى، والشراكة، والإنجاب. وكانت المسألة على مستويين: رسمى وغير رسمى. وهناك بيانات توضح التغير الرئيسى على المستويين، وتتطابق مع بيانات الستينيات والسبعينيات. من الناحية الرسمية، كان العصر استثنائياً من زاوية الليبرالية فى مجال العلاقات الجنسية، سواء بين الجنسين (وأساساً بالنسبة للمرأة التى تمتعت بقدر من الحرية أقل من الرجل)، أو فى حالة علاقات الجنسية المثلية.

ويصدق نفس الشئ على أشكال اختلاف الرأى الثقافية-الجنسية الأخرى. ونجد فى بريطانيا أن غالبية علاقات الجنسية المثلية لم تكن مُجَرَّمة خلال النصف الثانى من الستينيات، أى بعد الولايات المتحدة بسنوات قليلة، حيث كانت ولاية إلينوى أول ولاية تجعل علاقات المثلية الجنسية بين الذكور قانونية فى عام ١٩٦١ (Gohansson Percy, p. 304, 1349 ..) وفى إيطاليا البابا، أصبح الطلاق قانونياً عام ١٩٧٠، وهو حق تأكد عبر استفتاءٍ فى عام ١٩٧٤. وقد أصبح بيع وسائل منع الحمل وتوفير معلومات عن تنظيم الولادات قانونياً عام ١٩٧١. وفى عام ١٩٧٥، حل قانون جديد للأسرة محل القانون القديم الذى كان مستمراً منذ فترة الفاشية. وأخيراً، أصبح الإجهاض قانونياً عام ١٩٧٨، ثم تأكد عبر استفتاء فى عام ١٩٨١.

ودون شك، أدت القوانين المتساهلة إلى تيسير الأفعال التى كانت محظورة حتى ذلك الحين، كما أسهمت فى انتشارها. ومع ذلك، فقد كان القانون بمثابة اعتراف بالمناخ الجديد – االذى يتسم بالتساهل فى مجال العلاقات الجنسية – وليس خالقاً لهذا المناخ. ففى أعوام الخمسينيات، بلغت نسبة النساء البريطانيات اللاتى عِشن لفترة من الوقت مع أزواجهن قبل الزواج ١٪ فقط؛ ولم يكن ذلك راجعاً إلى التشريع. كما لم يكن التشريع أيضاً سبباً فى أن ٢١٪ من النساء البريطانيات فعلن نفس الشئ فى باكورة الثمانينيات (Gillis, 1985, p. 307). وقد أصبحت الأمور الآن مُباحة بعد أن كانت محظورة، ليس بالقانون والدين فحسب، وإنما أيضاً بالأخلاقيات العُرفية والعادات ورأى المحيط المجاور.

وبطبيعة الحال، لم تؤثر هذه الاتجاهات على مناطق العالم المختلفة بنفس القدر. فبينما ارتفعت معدلات الطلاق فى جميع البلدان التى كان مُتاحاً فيها (إذا افترضنا مؤقتاً أن الإنهاء الشكلى للزواج عن طريق إجراء رسمى له نفس المعنى فى جميع هذه البلدان)، أصبح الزواج أقل استقراراً فى بلدان أخرى. لقد ظل استمراره متواصلاً فى البلدان الرومانية الكاثوليكية (غير الشيوعية)، فى أعوام الثمانينيات. وكان الطلاق أقل انتشاراً فى شبه الجزيرة الأيبيرية وفى إيطاليا، بل وحتى أقل ندرة فى أمريكا اللاتينية، حتى فى البلدان التى تفتخر بثقافتها الرفيعة: حالة طلاق واحدة لكل ٢٢ زيجة فى المكسيك، ولكل ٣٣ زيجة فى البرازيل (ولكن المعدل فى كوبا كان حالة طلاق واحدة لكل ٢٫٥ زيجة). وظلت كوريا الجنوبية تقليدية على نحو استثنائى، رغم كونه بلداً سريع الحركة (حالة طلاق واحدة لكل ١١ زيجة). ومع كل، فحتى اليابان – فى باكورة الثمانينيات – بلغ معدل الطلاق فيها أقل من رُبع المعدل لدى الفرنسيين، وأقل كثيراً عن المعدل لدى البريطانيين والأمريكيين الذين يلجأون إلى الطلاق بسهولة.

وحتى فى العالم الاشتراكى (حينذاك)، كان الوضع يشتمل على تغيرات عديدة - رغم أنها كانت أقل مما عليه الحال فى ظل الرأسمالية - ماعدا بالنسبة للاتحاد السوفيتى، حيث كان ترتيبه الثانى بعد الولايات المتحدة فيما يتعلق باستعداد مواطنيه لتحطيم زيجاتهم (UN World Social Situation, 1989, p. 36). ولاتثير هذه التغيرات الدهشة. الأمر الذى كان، ومايزال، يتسم بالأهمية أن نفس هذه التغيرات - سواء كانت كبيرة أم صغيرة - يمكن اقتفاء أثرها عبر عالم "التحديث" برمته. وأكثر المجالات لفتاً للنظر، فى هذا السياق، هو مجال الثقافة الشائعة لدى عامة الشعب، أو لمزيد من التحديد: الثقافة الشبابية.



ففى حالة الطلاق، يشير وجود أطفال غير شرعيين، وبروز الأسرة المعيشية ذات الوالد الواحد (وبشكل ساحق: الأم المنفردة)، إلى وجود أزمة فى العلاقة بين الجنسين. كما أن بروز ثقافة شبابية خاصة وقوية بصورة فريدة يشير إلى حدوث تغيير عميق فى العلاقة بين الأجيال. إن الشباب هو مجموعة واعية ذاتياً تمتد عُمرياً من فترة البلوغ - وهى أكثر تبكيراً بعديد من السنوات فى البلدان المتقدمة عن الأجيال السابقة (Tanner, 1962, p. 153) - إلى منتصف عشرينيات العُمر. لقد أصبح الشباب الآن هيئة اجتماعية مستقلة. وتتمثل أهم التطورات السياسية، وخاصة فى الستينيات والسبعينيات، فى عمليات حشد الفرق الشبابية التى حققت، فى البلدان الأقل تسييساً، ثروات من صناعة الاسطوانات. لقد كان ٧٥-٨٠٪ من إنتاجها، وتحديداً موسيقى الروك، يُباع كله تقريباً إلى شباب فى الفترة العمرية ١٤-٢٥ سنة (Hobs-bawm, 1993, p. xxviii-xxix). إن التجذير السياسى الذى شهدته أعوام الستينيات، وكان متوقعاً من جانب فرق أصغر من المعارضين والمنشقين فى الميدان الثقافى تحت عناوين مختلفة، كان ينتمى إلى هؤلاء الشباب الذين رفضوا اعتبارهم أطفالاً أو حتى مراهقين (أى كباراً غير مكتملى النضج)، فى حين أنكروا الإنسانية الكاملة على الأجيال التى يزيد عمر أعضائها على ثلاثين عاماً، ماعدا بالنسبة للقادة الفكريين.

وفيما عدا الصين - حيث قام ماو بحشد القوات المُجندة الشبابية نحو واقع مروع (راجع الفصل ١٦) - كان الراديكاليون الشباب، بقدر قبولهم للقادة، يخضعون لقيادة الأعضاء فى مجموعة أقرانهم. ويصدق ذلك بجلاء على الحركات الطلابية فى كافة أنحاء العالم. ومع ذلك، وأينما كانت تنبعث الانتفاضات العمالية الضخمة، كما حدث فى فرنسا وإيطاليا فى ١٩٦٨-١٩٦٩، كانت المبادرة تأتى أيضاً من شباب العمال. ولم يكن بمقدور أحد لديه حتى الحد الأدنى من خبرة حدود الحياة الحقيقية، أى لم يكن بمقدور أى

فرد بالغ بالفعل، أن يصوغ ابْهذه الثقة والحسم تلك الشعارات غير العقلانية التى انطلقت فى أيام مايو ١٩٦٨ الباريسية أو "الخريف الساخن" الإيطالى لعام ١٩٦٩: حين اندلعت ثورة االشباب ومعها شعار "tutto e subito" – مثل إننا نريد كل شئ، ونريده الآن (Albers / Goldschmidt / Oehlke, pp. 59, 184).

إن "الاستقلال الذاتى" الجديد للشباب كشريحة اجتماعية منفصلة كان يُرمز له بظاهرة ربما لم يكن لها ما يوازيها، عند هذا المستوى، منذ العصر الرومانسى في باكورة القرن التاسع عشر: البطل الذى حياته وشبابه انتهيا معاً. إن هذه الشخصية، التى ابتكرها فى الخمسينيات النجم السينمائى چيمس دين، كانت شائعة، وربما حتى مثالية نمطياً، فيما أصبح التعبير الثقافى المميَّز للشباب – موسيقى الروك. هناك بادى هولى، وچانيس چوپلين، وبرايان چونس من فريق "رولينج ستونز"، وبوب مارلى، وچيم هيندريكس، وعدد من الشخصيات المحبوبة جماهيرياً، قد وقعت جميعاً ضحايا لنمط الحياة المؤدى إلي موت المبكر. إن ما أضفى طابعاً رمزياً على هذه الوفيات أن الشباب، الذى كانت هذه الشخصيات تمثله، كان مؤقتاً بالتعريف وبالمهنة فيمكنك احتراف التمثيل كمهنة طوال حياتك، لكنك لا يمكنك أن تظل الفتى الأول إلى الأبد.

ومع ذلك، ورغم أن الانتماء لفترة الشباب يتغير دائماً – "جيل" الطلاب ينتهى بعد مجرد ثلاث أو أربع سنوات – فإن صفوف العضوية لهذه المرحلة عادة ما يُعاد شغلها. لقد كان الإقرار بظهور المُراهِق/المراهِقة كفاعل اجتماعى واعٍ ذاتياً يتزايد وبحماسة شديدة من جانب صُناع السلع الاستهلاكية، وأحياناً بصورة أقل تلقائية من جانب الأكبر منه/منها سناً؛ إذ وجدوا أن المسافة تتسع بين أولئك المستعدين لقبول صفة "الطفل" وأولئك الذين يصرون على صفة "البالغ". ونجد فى منتصف الستينيات أنه حتى حركة بادن باول، صبى الكشافة الإنجليزى، قد أسقطت الجزء الأول من اسمه كنوع من التنازل أمام المزاج السائد فى تلك الفترة، واستبدلت بقبعة الكشاف القديم المشهورة البيريه ذى الحافة الأقل نتوءاً (Gillis, 1974, p. 197).

إن المجموعات العُمرية لا تُعتبر شيئاً جديداً فى المجتمعات. وحتى فى الحضارة البرجوازية، تم الاعتراف بتلك الشريحة التى تضم أولئك الناضجين جنسياً، لكنهم مايزالون فى مرحلة النمو البدنى والفكرى ويفتقدون خبرة الحياة لدى الكبار. ولا يُغير من الأمر شيئاً أن هذه المجموعة أصبحت تصل إلى بداية سن البلوغ والحد الأقصى من ارتفاع القامة فى فترة أكثر تبكيراً عن السابق (Floud et al., 1990). ولم يؤد ذلك إلا إلى إحداث توتر بين الشباب وأولياء أمورهم ومُدرسيهم، الذين يُصرون على معاملتهم باعتبارهم أقل نماءً عما يشعرون به تجاه أنفسهم. لقد كانت الأوساط البرجوازية

تتوقع أن شبابها من الرجال - باعتبارهم متمايزين عن شاباتها من النساء - سوف يمرون خلال مرحلة من الاضطراب و"بذر" بذور "الشوفان" البرى الخاصة بهم. إن الجديد فى الثقافة الشبابية الجديدة كان ثلاثى الأبعاد.

أولاً، لم تكن مرحلة "الشباب" تُعتبر مرحلة تمهيدية فى فترة البلوغ، ولكنها كانت تُعتبر - بمعنى ما - مرحلة نهائية للتطور الإنسانى الكامل. لقد كانت الحياة تنحدر بوضوح بعد سن الثلاثين، مثلها فى ذلك مثل النشاط الرياضى، وهو النشاط الإنسانى الذى يبدو خلاله الشباب أكثر بروزاً، كما أنه يحدد الآن طموحات مزيد من البشر أكثر من أى شئ آخر. وفى أحسن الأحوال، يقل الاهتمام به بعد هذه السن. وهناك دليل آخر لطريقة تنظيم العالم على نحو غير مُرض، يتمثل فى أن الفكرة السابقة لاتتوافق والواقع الاجتماعى الذى تنامت خلاله، مع تزايد السن (باستثناء النشاط الرياضى، وبعض أشكال الترفيه، وربما الرياضيات البحتة)، القوة والنفوذ والإنجاز، فضلاً عن الثروة. وحتى سنوات السبعينيات، كان عالم مابعد الحرب محكوماً بواسطة الشيوخ بدرجة أكبر مما كانت عليه الحال فى الفترات المبكرة، وتحديداً بواسطة الرجال - بالكاد بواسطة النساء حتى الآن - الذين كانوا كباراً بالغين عند نهاية الحرب العالمية الأولى، أو حتى لدى بدايتها. وهو الأمر الذى ينطبق على كلٍ من العالم الرأسمالى (أديناور، ديجول، فرانكو، تشيرشل) والعالم الشيوعى (ستالين وخروتشوف، ماو، هوشى منه، تيتو)، كما ينطبق أيضاً على الدول الكبيرة فى مرحلة مابعد الكولونيالية (غاندى، نهرو، سوكارنو). إن وجود قائد يقل سِنه عن الأربعين كان أمراً نادراً حتى فى النُظم الثورية التى ظهرت نتيجة للانقلابات العسكرية - وهو نمط من التغيير السياسى عادة ما يقوم به ضباط صغار نسبياً، لأن ما لديهم ويمكن أن يفقدوه يقل عما لدى الضباط الكبار. ومن هنا ينبع قدر كبير من تأثير فيدل كاسترو على المستوى الدولى، وقد تولى زمام السلطة وهو يبلغ من العمر ٣٢ عاماً.

وعلى الرغم من ذلك، فقد كانت هناك امتيازات صامتة، وربما ليست دائماً واعية، من جانب مؤسسات الكبار لتجديد شباب المجتمع، ليس أقلها ما قامت به الصناعات المزدهرة فى مجال مستحضرات التجميل والعناية بالشعر والصحة الشخصية، والتى استفادت - على نحو متفاوت - من الثروة المتراكمة لدى قليل من البلدان المتقدمة.(١) ومنذ نهاية الستينات، ظهر ميل نحو خفض سن التصويت إلى ١٨ سنة - كما فى الولايات المتحدة الأمريكية، وبريطانيا، وألمانيا، وفرنسا - فضلاً عن بعض علامات بشأن خفض سن الإدراك بالنسبة للعلاقات الجنسية (بين الجنسين). ومن المفارقات الملحوظة أن زيادة طول فترة العُمر المتوقع أدت إلى زيادة نسبة كبار السن، على الأقل

بين الطبقات العليا والوسطى المحظوظة، كما تأخرت مرحلة الانحدار إلى الشيخوخة، وأصبح الوصول إلى سن التقاعد أسرع؛ أما في الأوقات العصيبة، فقد أصبح "التقاعد المُبكر" أسلوباً مُفضلاً لتقليص نفقات العمالة. وقد وجد مديرو الأعمال، الذين تزيد أعمارهم على ٤٠ سنة، صعوبة فى إيجاد وظائف جديدة (تماثل الصعوبة التى وجدها العمال اليدويون وفئات الياقات البيضاء).

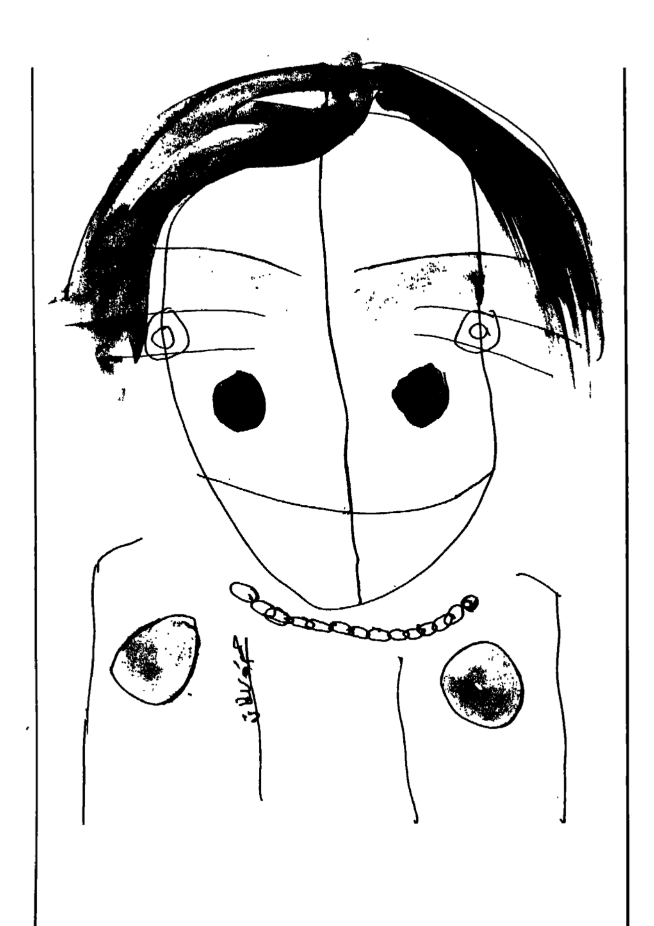
البُعد الجديد الثانى، المتعلق بالثقافة الشبابية، ينبع من البعد الأول: كان الشباب، أو أصبح، سائداً فى "اقتصادات السوق المتطورة". ويرجع ذلك جزئياً إلى أنه كان يمثل كتلة متمركزة من القوة الشرائية، وجزئياً لأن كل جيل جديد من الكبار البالغين كان قد تربى باعتباره جزءاً من الثقافة الشبابية الواعية ذاتياً وحمل علامات هذه الخبرة، ليس أقلها أن سرعة التغير التكنولوچى المذهلة قد أعطت الشباب أفضلية بالفعل، يمكن قياسها، بالنسبة للأعمار الكبيرة نسبياً والتى تميل إلى المحافظة أو على الأقل عدم القابلية للتكيف. وبغض النظر عن البنية العُمرية لإدارة شركتى "آى. بى. إم" أو "هيتاشى"، فقد جاء تصميم الحاسبات الالكترونية والبرامج الجاهزة الجديدة على أيدى شباب فى العشرينيات من العُمر. وحتى عندما ثبُت أن هذه الأجهزة والبرامج مجرد أدوات غبية – بما يبعث على الأمل – فإن الجيل الذى لم يكن نموه مواكباً لها، كان واعياً بدونيته بالفعل بالنسبة للأجيال التى نشأت وتربت معها. إن ما يمكن أن يتعلمه الأطفال من الآباء قد أصبح أقل وضوحاً بالنسبة لما لايعرفه الأباء، ويتعلمونه من الأبناء. لقد أصبح دور الأجيال معكوساً. ونجد أن بنطلونات الچينز – وهى اللباس الشائع عن قصد الذى أصبحت له الريادة فى الجامعات الأمريكية من جانب الطلاب غير الراغبين فى أن يبدو مظهرهم مشابهاً لمظهر الكبار – قد بدأت فى الظهور خلال أيام أجازة نهاية الأسبوع والعطلات، أو حتى فى المواقع "الإبداعية" فى أماكن العمل، يرتديها كثيرون من أصحاب الشعر الرمادى.

أما البُعد الجديد الثالث فى الثقافة الشبابية الجديدة فى المجتمعات الحضرية، فهو تدويلها الذى يصل إلى درجة مذهلة. لقد أصبح الچينز، كما أصبحت موسيقى الروك، علامات تدل على الشباب "الحديث" (المودرن)، وعلى الأقليات المُقدر لها أن تصبح أغلبيات، وذلك فى جميع البلدان التى أجازتهما رسمياً وفى بعض البلدان التى لم تجزهما رسمياً، كما هى الحال فى الاتحاد السوفيتى بدءاً من الستينيات وما بعدها (Starr, 1990, Chapters 12 to 13). إن كلمات اللغة الانجليزية التى استُخدِمت لنظْم الشعر الغنائى لموسيقى الروك لم تتم أبداً ترجمتها. وهو الأمر الذى كان يعكس الهيمنة الثقافية الساحقة للولايات المتحدة على الثقافة وأنماط الحياة الشائعة، رغم ضرورة

الإشارة إلى أن جوهر الثقافة الشبابية الغربية كان النقيض للشوفينية ثقافياً، وخاصة فى الأذواق الموسيقية. لقد رحبوا بالأنماط المستوردة من منطقة الكاريبى وأمريكا اللاتينية؛ ومنذ الثمانينيات، تزايد ترحيبهم بالأنماط المستوردة من أفريقيا.

ولم تكن هذه الهيمنة الثقافية بجديدة، ولكن أسلوب عملها قد تغير. لقد كان توجهها الأساسى، فى الفترة الواقعة بين الحربين، يتمثل فى صناعة الفيلم الأمريكية، وهى الصناعة التى تحظى بتوزيع عالمى ضخم. وكان يشاهدها جمهور من مئات الملايين، وصل حجمه إلى أقصاه بعد الحرب العالمية الثانية مباشرة. ومع نهوض التلفزيون والإنتاج السينمائى العالمى، ومع نهاية نظام ستديو هوليود، فقدت تلك الصناعة الأمريكية بعضاً من هيمنتها وكثيراً من جمهورها. لقد أنتجت فى عام ١٩٦٠ ما لم يزد على سُدس الإنتاج السينمائى العالمى، حتى بدون حساب اليابان والهند (UN Statistical Yearbook, 1961)، رغم أنها أخذت تستعيد أخيراً كثيراً من هيمنتها. فإن الولايات المتحدة لم تنجح أبداً فى تحقيق السيطرة على أسواق التلفزيون الضخمة شديدة التنوع من زاوية اللغة. لقد انتشرت أنماطها الشبابية، إما بصورة مباشرة أو من خلال تكبير إشاراتها عبر بريطانيا كموقع ثقافى فى منتصف الطريق، وذلك عن طريق نوع غير رسمى من النفاذ بالتثاقف والامتزاج. وقد انتشرت من خلال الاسطوانات، وبعد ذلك شرائط التسجيل؛ وكان وسط الترويج الأساسى لها - فى ذلك الحين، وكما كانت الحال سابقاً، وكما أصبح فيما بعد - هو المذياع عتيق الطراز. كما انتشرت من خلال التوزيع العالمى للصور؛ ومن خلال الاتصالات الشخصية عبر السياحة الشبابية، التى أدت إلى دخوله تدفقات صغيرة، وإن كانت متنامية، من الشباب من الجنسين، يرتدون الجينز، إلى جميع أنحاء العالم؛ ومن خلال الشبكة العالمية للجامعات، التى برزت فى الستينيات قدرتها على تنمية الاتصالات الدولية السريعة. وليس أقل من ذلك أنها انتشرت من خلال قوة "الموضة" فى المجتمع الاستهلاكى، والتى وصلت الآن إلى الجماهير بقدر من المبالغة يرجع إلى الضغوط القائمة داخل مجموعات الأقران. لقد ظهرت للوجود ثقافة شبابية عالمية.

هل كان يمكن أن تظهر فى أى فترة أخرى أكثر تبكيراً؟ كلا بالتأكيد. كانت دائرة أنصارها ستكون أصغر كثيراً، سواء نسبياً أم بشكل مطلق، إذ أن إطالة التعليم بحيث يستغرق كل الوقت - وخاصة مع وجود عدد كبير من الشباب والشابات يختلطون معاً كمجموعة عُمرية فى الجامعات - قد أسهم فى توسعها بدرجة كبيرة. وعلاوة على ذلك، حتى الشباب المراهق الذى دخل سوق العمل لكل الوقت فى سن مغادرته للمدرسة (يتراوح بين ١٤ و١٦ سنة فى بلد "متقدم" نمطى)، كان يمتلك قوة مستقلة



للإنفاق تفوق كثيراً ما كان لدى من سبقوه، وذلك بفضل ما تحقق من ازدهار وتوظيف كامل فى ظل العصر الذهبى؛ وبفضل الازدهار الذى حققه آباؤهم وجعل احتياجهم إلى مساهمة أبنائهم فى ميزانية الأسرة أقل. لقد كان اكتشاف هذه السوق الشبابية فى منتصف الخمسينيات هو الذى أدى إلى تثوير تجارة الموسيقى الشبابية الحديثة - موسيقى البوب (pop) - فضلاً عن نهاية السوق الضخم فى أوروبا المتعلقة بصناعة "الموضة". إن "ازدهار سن المراهقة" فى بريطانيا، حيث بدأ فى تلك الفترة، كان يرتكز على التمركز الحضرى للفتيات اللاتى يحصلن على أجور عالية نسبياً فى المكاتب والمحلات التى أخذت تنتشر، إذ امتلكن قدراً من النقود للإنفاق أكثر مما لدى الفتيان، كما كانت الفتيات فى تلك الأيام أقل ارتباطاً بالأنماط الذكورية التقليدية للإنفاق (البيرة والسجائر). إن الازدهار قد "كشف بداية عن قوته فى المجالات التى برزت فيها مشتروات الفتيات، مثل البلوزات، والتنورات، ومستحضرات التجميل، واسطوانات موسيقى البوب" (Allen, 1968, pp. 62-63)، ناهيك عن حفلات البوب الموسيقية التى كانت الفتيات أشهر حاضريها وأكثرهم استماعاً. ويمكن قياس قوة هذا المال الشبابى من خلال مبيعات الاسطوانات فى الولايات المتحدة، حيث ارتفعت من ٢٧٧ مليون دولار عام ١٩٥٥، عندما ظهر الروك، إلى ٦٠٠ مليون دولار عام ١٩٥٩، ثم إلى بليونين عام ١٩٧٣ (Hobsbawm, 1993, p, xxix). لقد كان كل عضو فى مجموعة عمرية تضم أفراداً تتراوح أعمارهم من ٥ إلى ١٩ سنة فى الولايات المتحدة ينفق فى عام ١٩٧٠ على الاسطوانات ما يعادل خمسة أضعاف المعدل عام ١٩٥٥. وكلما كان البلد أغنى، كلما تعاظمت تجارة الاسطوانات: أنفق شباب الولايات المتحدة، والسويد، وألمانيا الغربية، وهولندة، وبريطانيا مايزيد بمقدار ٧-١٠ أضعاف للفرد عن شباب البلدان الأفقر وإنما ذات نمو متسارع، مثل إيطاليا وأسبانيا.

إن قوة السوق المستقلة قد جعلت من الأيسر بالنسبة للشباب اكتشاف الرموز المادية أو الثقافية للهوية. ومع كل، فما أدى إلى زيادة حِدة الخطوط العريضة لهذه الهوية كان الفجوة التاريخية الضخمة التى فصلت بين أجيال ما قبل عام ١٩٢٥ تقريباً، وبين أجيال ما بعد عام ١٩٥٠ تقريباً. إنها فجوة أكبر كثيراً من تلك الفجوة التى كانت تفصل بين الآباء والأبناء فى الماضى. لقد أصبح الآباء الذين لديهم أبناء مراهقين يعون ذلك بالفعل خلال الستينيات وبعدها. لقد عاش الشباب فى مجتمعات منقطعة الصلة بماضيها، سواء أكانت قد شهدت تحولاً عن طريق ثورة، كما حدث فى الصين أو يوغوسلافيا أو مصر؛ أم عن طريق غزو واحتلال، كما فى ألمانيا واليابان؛ أو

عن طريق التحرر من الكولونيالية. إنهم لايملكون ذاكرة حول عصر ما قبل الطوفان. وربماباستثناء الخبرة المشتركة لحرب وطنية كبرى - مثل ترابط الكبار والصغار معاً لفترة فى روسيا وبريطانيا - لم تكن لديهم أى وسيلة لفهم ما مر به الكبار من خبرات وما شعروا به من أحاسيس - حتى عندما كان الكبار مستعدين للحديث عن الماضى، فغالبية الألمان واليابانيين والفرنسيين ينفرون من القيام بذلك. كيف يمكن لشاب هندى، لم يكن الكونجرس يُمثل بالنسبة له سوى حكومة أو آلة سياسية، أن يفهم شخص كان الكونجرس (حزب المؤتمر الهندى) بالنسبة له تعبيراً عن أمة تناضل من أجل تحررها؟ بل وحتى كيف يمكن للاقتصاديين الهنود الشباب، الذين اكتسحوا أقسام الجامعات فى العالم، أن يفهموا مُدرسيهم الذين كان أقصى طموحهم فى الفترة الكولونيالية أن يصبحوا ببساطة "بمثل جودة" النماذج الميتروبوليتانيةأى تلك الشائعة فى العواصم الكبرى من البلدان الاستعمارية؟.

لقد أدى العصر الذهبى إلى توسيع هذه الفجوة، على الأقل حتى السبعينيات. كيف يمكن للفتيان والفتيات، الذين يكبرون فى ظل عصر التوظيف الكامل، أن يتفهموا خبرة الثلاثينيات؛ أو على العكس، كيف يتسنى للجيل الأكبر أن يتفهم الشباب الذين لم تكن الوظيفة تمثل بالنسبة لهم ملاذاً آمناً بعد الخوض فى بحار عاصفة (وخاصة وظيفة آمنة تضمن حقوق المعاش)، فى حين كانت تمثل شيئاً يمكنهم الحصول عليه فى أى وقت، بل والتخلى عنه فى أى وقت يشعر فيه الفرد برغبة فى الذهاب إلى نيبال لقضاء عدة أشهر؟ ولم يقتصر هذا النوع من الفجوات الجيلية على البلدان الصناعية، إذ أن الانحدار المذهل الذى شهدته المناطق الريفية قد خلق هوة مماثلة بين الجيل الريفى والجيل الذى كان ريفياً، وبين جيل العمل اليدوى وجيل العمل الآلى. إن أساتذة التاريخ الفرنسيين - الذين تربوا فى فرنسا، حيث كل منهم إما نشأ فى مزرعة أو أمضى أجازته فيها - اكتشفوا أن عليهم أن يشرحوا للطلبة فى السبعينيات كيف يبدو فناء مزرعة يضم كومة من الروث. والأكثر من ذلك، أن هذه الفجوة بين الأجيال قد أثرت حتى على أولئك الذين مروا بالأحداث السياسية الكبرى بالبلد، أو ليس لديهم آراء بعينها حول هذه الأحداث، إلا بقدر ما يتعلق الأمر بمدى تأثيره على حيواتهم الشخصية - وهؤلاء يشكلون أغلبية سكان العالم.

وبطبيعة الحال، فسواء مرت بهم هذه الأحداث أم لم تمر، فإن أغلبية سكان العالم هم الآن الأصغر سناً عن أى فترة سابقة. ففى الجزء الأكبر من العالم الثالث، حيث لم يحدث بعد التحول الديموغرافى من المعدل الأعلى للمواليد إلى المعدل الأدنى، فإن ما

بين خمس السكان ونصفهم فى أى فترة خلال النصف الثانى من القرن العشرين كان مُرجحاً أن يقل عن سن الرابعة عشر. ومع ذلك، فمهما كانت قوة روابطهم الأسرية، ومهما كانت قوة شبكة التقاليد الواقعين فى شباكها، لم يكن من الممكن إلا أن توجد فجوة هائلة بين فهمهم للحياة ولخبراتهم وتوقعاتهم، وبين فهم الأجيال الأكبر. إن الذين تعرضوا للنفى من جنوب أفريقيا وعادوا إلى بلدهم فى باكورة التسعينيات يمتلكون فهماً يختلف عن فهم "الرفاق" الشباب حول معنى النضال من أجل المؤتمر الوطنى الأفريقى؛ فهؤلاء الشباب حملوا نفس الراية فى المناطق الأفريقية (التى يشغلها غير المنحدرين من أصول أوروبية). وعلى العكس من ذلك، كيف يمكن للغالبية فى سويتو - الذين وُلدوا بعد دخول نلسون مانديلا السجن - أن تعتبر مانديلا شيئاً آخر غير رمزأو معبود ؟ لقد كانت الفجوة بين الأجيال فى تلك البلدان أكبر، من نواح عديدة، مما كانت عليه الحال فى الغرب، حيث المؤسسات الدائمة والاستمرارية السياسية ربطت بين الكبار والصغار.

٣

لقد أصبحت الثقافة الشبابية منبت الثورة الثقافية بالمعنى الأوسع للثورة من زاوية السلوك والعادات ووسائل شغل أوقات الفراغ والفنون التجارية، التى تشكلت بتزايد الهواء الذى تتنفسه الرجال والنساء فى الحضر. ومن هنا، فإنها تتسم بصفتين وثيقتى الصلة بما سبق. أنها انتشرت على المستوى الشعبى، وأنها كانت متناقضة، وخاصة فيما يتعلق بالسلوك الشخصى. كان كل فرد "يقوم بمباشره أموره" مع حد أدنى من القيود الخارجية، على الرغم من أن ضغوط الأقران و"الموضة" كانت فى الممارسة مفروضة بنفس الاتساق السابق، على الأقل داخل مجموعات الأقران والثقافات الفرعية.

لم يكن جديداً فى حد ذاته أن الشرائح العليا وجدت أن تترك نفسها لتأثير ما وجدته بين "الناس". وحتى إذا تركنا جانباً الملكة مارى أنطوانيت التى أحبت دور عاملات محال اللبن، نجد الرومانسيين يعشقون الثقافة الشعبية الريفية والموسيقى الشعبية والرقص الشعبى؛ وكان أكثر مثقفيهم غرابة (بودلير) مفتوناً بالحنين لأخاديد المياه؛ كما كان كثير من الفيكتوريين يرون أن ممارسة الجنس مع شخص ينتمى لمرتبة أدنى (حيث يعتمد نوع الجنس على الذوق الشخصى)، مُرضياً بصورة استثنائية. (ولم تنقرض هذه المشاعر تماماً فى القرن العشرين). وفى عصر الامبراطورية، بدأت التأثيرات الثقافية تتحرك للمرة الأولى متجهة للصعود باضطراد (راجع "عصر

الامبراطورية"، الفصل التاسع)، سواء من خلال التأثير القوى للفنون العامية (plebeian arts) حديثة التطور، أم من خلال السينما التى تُعد وسيلة الترفيه من الدرجة الأولى لسوق ضخمة مع ذلك، فقد ظلت غالبية وسائل الترفيه العامة والتجارية، فى الفترة الواقعة بين الحربين، خاضعة لهيمنة الطبقة الوسطى، أو وُضِعت تحت مظلتها، بأشكال عديدة. وفوق كل شئ، كانت صناعة هوليود الكلاسيكية للسينما تحظى بالاحترام. كانت الصورة الأمريكية حول "قيم الأسرة" الراسخة بمثابة مثلُها الأعلى الاجتماعى، وكانت الكنيسة الصغيرة التى تلعب دوراً وطنياً بمثابة ايديولوچيتها. وعندما كانت تكتشف، فى سعيها خلف طابور شباك التذاكر، وجود نوع أدبى لايتفق والعالم الأخلاقى لأفلام "أندى هاردى" الخمسة عشر (١٩٣٧ – ١٩٤٧) – التى فازت بجائزة الأكاديمية لما قامت به من "تعزيز لأسلوب الحياة الأمريكى" (Halliwell, 1988, p. 321) – مثل أفلام العصابات وقاطعى الطرق، التى ظهرت فى فترة مبكرة وكانت تنطوى على مخاطرة إضفاء طابع مثالى على مُنتهكى القانون، فإنها سرعان ما كانت تستعيد النظام الأخلاقى، من حيث كونه ليس فى أيد أمينة بالفعل – أى قانون إنتاج هوليود (١٩٣٤ – ١٩٦٦)، الذى حدد الوقت المسموح به لعرض قبلات على الشاشة (والأفواه مغلقة) بمدة يصل حدها الأقصى إلى ثلاثين ثانية. أما الانتصارات الكبرى التى حققتها هوليود – مثل فيلم "ذهب مع الريح" – فقد كانت ترتكز على روايات مُعدة للقُراء متوسطى الثقافة من الطبقة الوسطى؛ كما كانت تنتمى إلى عالم ثقافى راسخ، مثل «Vanity Fair سوق المتعة» لثاكرى، أو Cyrano de Bergerac (سيرانو دى برجراك)لإدموند روستاند. ولم تكن سوى الأنواع الفوضوية وذات الطبيعة الشعبية للمسرحيات الهزلية (vaudville) والأفلام الكوميدية التى وُلدت فى السيرك، هى التى قاومت لفترة من الوقت عملية إضفاء الطابع الارستقراطى، على الرغم من تراجعها فى الثلاثينيات تحت ضغط boulevard genre – "الكوميديا المجنونة" بهوليود.

ومرة أخرى، فإن أفلام برودواى "الموسيقية" الظافرة، فى سنوات مابين الحربين، والأنغام الراقصة وأغانيها، كانت تُعتبر نوعاً أدبياً برجوازياً، رغم أنه لم يكن من الممكن تصوره بدون تأثير الچاز (jazz). لقد كان هذا النوع يُكتب لجمهور الطبقة الوسطى فى نيويورك، وكانت نصوصه الأوبرالية (librettos) وكلمات أغانيه موجهة بوضوح إلى جمهور بالغ اعتبر نفسه من المثقفين المتحررين رفيعى الثقافة فى الحضر. إن مقارنة سريعة بين كلمات أغانى كول پورتر وكلمات أغانى فريق رولينج ستونز يمكن أن توضح هذه النقطة. ومثله مثل العصر الذهبى لهوليود، ارتكز العصر

المنتمين للطبقة الوسطى نحو السياسة الثورية والأيديولوجيا الثورية بعد ذلك بعدة سنوات. إن "الموضة" عادة ما تكون تنبؤية، ولا أحد يعرف كيف. لقد تعزز ذلك بالتأكيد بين الشباب الذكور، فى مناخ الليبرالية الجديد، عن طريق ظهور ثقافة فرعية للمثلية الجنسية ذات أهمية فردية كاتجاه فى "الموضة" والفن. ومع كل، ربما ليس من الضرورى الافتراض ماهو أكثر من أن النمط شعبى الطابع كان طريقة مناسبة لرفض قيم أجيال الآباء، أو كان – توخياً لمزيد من الدقة – لغة يمكن للشباب من خلالها أن يتلمس طريقه فى التعامل مع عالم لم تُعد فيه قواعد وقيم الكبار مناسبة.

إن التناقض الجوهرى لدى الثقافة الشبابية الجديدة قد ظهر بأوضح تجلياته فى اللحظات التى وجدت فيها هذه الثقافة تعبيرها الفكرى، كما هى الحال فى الملصقات الفورية الشهيرة لأيام مايو ١٩٦٨ الباريسية: "الحظر محظور"؛ وفى المثل الذى أطلقه چيرى روبين الراديكالى الأمريكى أن الفرد لاينبغى أن يثق فى أحد لم يقض مدة (فى السجن) (Wiener, 1984, p. 204). وبما يتناقض مع النظرة الأولى، لم تكن هذه العبارات سياسية بالمعنى التقليدى – حتى بالمعنى الضيق المتعلق باستهداف التخلص من القوانين القمعية. لم يكن ذلك هدفهم. لقد كانت تلك العبارات تصريحات علنية عن مشاعر ورغبات شخصية. وكما كان الأمر مطروحاً فى إحدى شعارات مايو ١٩٦٨: "إننى أعتبر رغباتى واقعية، إذ أننى أؤمن بواقعية رغباتى" (Katsiaficas, 1987, p. 101). وحتى عندما اجتمعت هذه المظاهر والمجموعات والحركات – فيما كان يشابه التمرد الجماهيرى، بل وكان له هذا التأثير فى بعض الأحيان – كانت الذاتية تحتل موقع القلب فى كل هذه الأمور. إن شعار "الشخصى هو السياسى" قد أصبح شعاراً مهماً فى التوجه النسوى الجديد، وربما كان أكثر نتائج سنوات الراديكالية استمراراً. لقد كان الشعار يعنى ببساطة ما هو أكثر من أن الالتزام السياسى له دوافع شخصية ويحقق الرضا الشخصى، وأن معيار النجاح السياسى هو مدى تأثيره فى الناس. وفى بعض الشهور كان يعنى ببساطة "سوف أُطلِق على أى شئ يقلقنى أنة سياسى"، كما جاء فى عنوان واحد من الكتب التى ظهرت فى السبعينيات (Fat is a Feminist Issue) – "السمنة هى قضية نسوية" – (Orbach, 1978).

إن شعار مايو ١٩٦٨ "عندما أفكر فى الثورة أود ممارسة الحب" كان لابد أن يبعث على الحيرة ليس فقط لدى لينين وإنما أيضاً لدى روث فيشر – المناضل الشيوعى الشاب فى ڤيينا، الذى هاجم لينين فى زمن بطولاته فى العلاقات الجنسية غير الشرعية (Zetkin, 1968, pp. 28ff). ومع كل، وعلى العكس من ذلك، فحتى

بالنسبة لأى راديكالى يتسم بالوعى السياسى التقليدى وينتمى للاتجاه الماركسى اللينينى الجديد فى الستينيات والسبعينيات، كان الكومنترن الذى صوره برخت - وكأنه تأخر على مسافر أخذ يمارس الحُب وذهنه مشغول بأشياء أخرى، فى العمل "Der Liebe pflegte ich achtlos" - Brecht, 1976, II, p. 722) - يمكن لهذا العميل أن يكون شخصاً غامضاً وغير مفهوم بالنسبة لهؤلاء الذين لم يكونوا معنيين بما يأمل الثوريون فى تحقيقه من أهداف خلال نشاطهم، وإنما ما قاموا به وما شعروا به عند قيامهم به. حيث لم يكن فصل فعل الحب عن الثورة وارداً.

وبالتالى، سار التحرر الشخصى والتحرر الاجتماعى معاً فى طريق واحد؛ وهى أكثر الطرق بداهة بالنسبة لهم لتحطيم روابط الدولة، وهدم سلطة الآباء والجيران، والقانون والعُرف، والجنس والمخدرات. وأما الجانب الشخصى فلم يكن يحتاج للاكتشاف بأشكاله المتعددة. لقد قال الشاعر السوداوى المُحافِظ: "بدأت الممارسة الجنسية فى عام ١٩٦٣" (Larkin, 1988, p. 167)، ولم يكن يعنى بذلك أن مثل هذه الممارسة لم تكن شائعة قبل ١٩٦٣، أو حتى أنه لم يعتدها، بل كان يعنى أن هذا النشاط قد غيّر من طابعه العام مع محاكمة "ليدى تشاترلى"* لقد كان من اليسير إطلاق تلك التلميحات ضد الأساليب القديمة، حيثما تواجد نشاط كان محظوراً فى السابق. أما حيثما تواجد نشاط كان مُجازاً فى السابق، سواء على نحو رسمى أم غير رسمى، مثل علاقات المثلية الجنسية أو المساحقة بين الإناث، فانه كان فى حاجة إلى تأكيد ولهذا، فإن التزاماً عاماً بالمحظور أو غير العُرفى الذى ("يجرى إنتاجه) حتى الآن، يحظى بأهمية خاصة. ومن الناحية الأخرى، فإن المخدرات - ماعدا بالنسبة للكحول والتبغ - كانت ماتزال مقصورة على ثقافات فرعية محدودة لكل من المجتمع العلوى، وقاع المدنية والهامشى، و لكنها لم تستفد من التشريعات التى يمكن أن تجيزها. ولم يكن انتشارها علامة على التمرد فحسب، فالأحاسيس التى ولدتها تتسم بقدر كاف من الجاذبية. ومع ذلك، فقد كان استخدام المخدرات، بالتعريف القانونى، نشاطاً محظوراً. وربما لأن المادة المُخدرة التى كانت أكثر انتشاراً بين الشباب الغربى - الماريجوانا - كانت أقل ضرراً من المواد الكحولية والتبغ، فلم يكن تدخينها (وهو نشاط اجتماعى نمطى) مجرد نوع من التحدى، وإنما لإظهار التفوق على من حظروها. وعلى الشواطئ العاصفة فى أمريكا الستينيات، وأينما كان يلتقى أنصار موسيقى الروك والطلاب الراديكاليون، عادة ما كان الخط الفاصل بين التعرُض للرجم وبناء المتاريس يبدو ضبابياً.

شـهـد مـيـدان السلوك المقبـول على المستـوى العـام توسـعـاً، بما فى ذلك السلوك الجنسى؛ وهو ربما أدى إلى تزايد التـجـريـب وتواتر السلوك الذى كان مـايزال يقع فى عداد غير المقبـول أو المنحرف، مما أسهم بالتأكيد فى تزايد رؤيته. وهكذا، فإن الثقافة الفرعيـة المتعلقة بممارسة المثلية الجنسيـة فى الولايات المتحدة - حتى فى مدينتى سان فرانسيسكو ونيويورك، اللتين أرستا هذا الاتجاه وتبادلتا التأثير - لم تبرز حتى بدأت الستينيات؛ ولم تبرز كمجموعة ضغط سياسى فى هاتين المدينتين إلا مع السبعينيات (Duberman et al., 1989, p. 460). ومع كل، فقد تمثلت الدلالة الأساسية لهذه التغيرات، سواء بشكل مباشر أو ضمنى، فى رفض التنظيم التاريخى القديم المتجذر للعلاقات الإنسانيـة فى المجتمع، والتى عبّرت عنها وأجازتها ورمزت إليها الأعراف والمحظورات.

والأكثر دلالة أن هذا الرفض لم يتم باسم نمط آخر لتنظيم المجتمع، على الرغم من أن نزعة الحرية كانت قد منحت تبريراً ايديولوجياً عبر أولئك الذين شعروا بالحاجة إلى مثل هذه التسميات[٤]، وإنما باسم الاستقلال غير المحدود للرغبة الفردية. كان الافتراض يتمثل فى عالم الفردية ذاتية التنظيم، التى جرى دفعها إلى نهاية حدودها.وتكمن المفارقة فى هذا الوضع من حقيقة أن التمردات المضادة للأعراف والقيود شاركت فى الافتراضات التى تأسس عليها المجتمع الاستهلاكى، أو على الأقل الدوافع السيكولوجية التى وجدها أولئك الذين كانوا يبيعون السلع والخدمات الاستهلاكية أكثر جاذبية للمشترين وفاعلية لبيع منتجاتهم.

كان من المُفتَرَض ضمنياً أن العالم يتكون من عدة بلايين من البشر، يحدوهم سعيهم لتحقيق رغباتهم الفردية، بما فى ذلك الرغبات التى كانت حتى ذلك الحين محظورة أو موضوعاً للاستنكار، ولكنها أصبحت مُباحة الآن - ليس لأنها باتت مقبولة أخلاقياً، وإنما لأنها كانت موجودة من قبل وقام البعض بإشباعها.

وهكذا، فحتى التسعينيات كانت اللبرلة الرسمية قاصرة عن تقنين المخدرات. واستمرت المخدرات محظورة، بدرجات مختلفة من الشدة ودرجة عالية من اللافاعلية. فقد تطور، منذ الستينيات، وبسرعة كبيرة، سوق ضخم للكوكايين، وأساساً بين الطبقات الوسطى المزدهرة فى شمال أفريقيا، ثم فى أوروبا الغربية بعد ذلك بفترة وجيزة. وقد أدى ذلك، مثله مثل النمو العام الأبكر فى سوق الهيروين (أساساً فى أمريكا الشمالية)، إلى تحويل الجريمة، للمرة الأولى، إلى تجارة كبيرة (Arlacchi, 1983, pp. 215, 208).



وعلى هذا النحو، يمكن فهم الثورة الثقافية فى القرن العشرين باعتبارها انتصاراً للفرد على المجتمع، أو بالأحرى تقطيعاً للخيوط التى كانت فى الماضى تغزل الإنسان فى النسيج المجتمعى. ولم تكن الأنسجة الاجتماعية تتكون فحسب من العلاقات الفعلية القائمة بين البشر وأشكال تنظيمهم، وإنما أيضاً من النماذج العامة لهذه العلاقات، فضلاً عن الأنماط المتوقّعة لسلوك الناس تجاه بعضهم البعض؛ فقد كانت أدوارهم موصوفة وإن لم تكن دائماً مدونة. ومن ثم، نجد الشعور الجريح بعدم الأمان ، عندما تنقلب الأعراف القديمة للسلوك أو تفقد منطقها، أو عندما تحدث حالة من عدم الفهم بين أولئك الذين شعروا بهذا الفقدان وأولئك الذين كانو أصغر من أن يعرفوا أى شئ لم يجدوا إلا مجتمعاً متدنياً.

لقد قام باحث انثروپولوچى برازيلى فى الثمانينيات بوصف توتر رجال الطبقة الوسطى، المشبعة بثقافة الأبيض المتوسط بشأن الشرف والعار. وقد واجه الحادثة التى كانت شائعة حينذاك، عندما تعرض له لصوص طلبوا أمواله وهددوه باغتصاب حبيبته. وفى ظل هذه الظروف، كان من المتوقع دائماً من "الجنتلمان" أن يدافع عن المرأة، إن لم يكن النقود، كثمن لحياته؛ فالمرأة تفضل الموت عن ملاقاة مصير يُقال عنه فى الأمثال بأنه "أسوأ من الموت". ومع ذلك، لم يكن من المرجح، فى واقع المدن الكبرى فى نهايات القرن العشرين، أن المقاومة يمكن أن تنقذ "شرف" المرأة أو النقود. وقد كان التسليم بمثابة السياسة العقلانية فى مثل هذه الظروف، وذلك للحيلولة دون أن يفقد المعتدون صوابهم ويرتكبون حماقة حقيقية أو حتى جريمة قتل. أما بالنسبة لشرف المرأة، المُعرّف تقليدياً بالبكارة قبل الزواج والإخلاص التام بعد الزواج، فما الذى كان يمكن أن يجرى تحديداً الدفاع عنه من جانب الرجال والنساء، على ضوء فرضيات السلوك الجنسى وواقع الممارسات التى كانت سائدة بين المتعلمين والمتحررين فى الثمانينيات؟ ومع كل، وكما أوضحت دراسات الباحث الانثروپولوچى، لا يثير الدهشة أن ذلك لم يقلل من جِراح المأزق. وهناك مواقف أقل تطرفاً يمكن أن تسفر عن حالة عدم أمان ومعاناة ذهنية – على سبيل المثال اللقاءات الجنسية العادية. إن البديل لعادة قديمة، مهما كان غير معقول، يمكن أن يتحول لا لأن يصبح عادة جديدة أو سلوك عقلانى، وإنما إلى انتفاء كامل للقواعد، أو على الأقل عدم الاتفاق حول ما يجدر القيام به.

وفى غالبية أنحاء العالم، نجد أن الأنسجة الاجتماعية والعادات القديمة، رغم البخس من قيمتها عبر رُبع قرن من التحول الاجتماعى والاقتصادى غير المتوازى، كانت متوترة، وإن كانت لم تصل بعد إلى التفسخ. كان ذلك من حسن طالع غالبية البشر، وخاصة الفقراء، طالما أن شبكة القرابة والجماعة والجيرة كانت جوهرية للبقاء الاقتصادى، وبوجه خاص لإحراز النجاح فى عالم متغير. لقد كانت تباشر عملها، فى العديد من أنحاء العالم الثالث، كتركيب يضم خدمات المعلومات، وتبادل العمالة، ومُجمع للعمل ورأس المال، وآلية للادخار، ونظام للضمان الاجتماعى. وبدون الأسر المتماسكة يصعب، بطبيعة الحال، تفسير النجاحات الاقتصادية لبعض أجزاء من العالم – مثل الشرق الأدنى.

أما فى المجتمعات الأكثر تقليدية، فيمكن أن تظهر التوترات فى الأساس بقدر ما أدى انتصار اقتصاد الأعمال التجارية إلى الانتقاص من مشروعية النظام الاجتماعى الذى كان مقبولاً حينذاك والمرتكز على التفاوت، ذلك أن الطموحات أصبحت أكثر مساواتية، كما اضمحلت المبررات العملية للتفاوت. ومن ثم، فإن ثروة الراجا الهندى (مثلها مثل الحصانة المعروفة إزاء الضرائب على ثروة العائلة المالكة البريطانية، والتى لم تواجه معارضة حتى التسعينيات) لم تتعرض للحسد أو الامتعاض من جانب رعاياه، فى حين يمكن أن يتعرض الإنسان لذلك من جاره. لقد كان الأمراء الهنود ينتمون إلى دورهم الخاص فى النظام الاجتماعى – وربما حتى الكونى – وكانوا علامات دالة عليه؛ وهو الدور الذى كان من المعتقد أنه يصون عالمهم ويحقق استقراره، وبالتأكيد يضفى عليه رمزيته. وفى نمط مختلف إلى حد ما، نجد أن المميزات الكبيرة والحياة المترفة التى تمتع بهما ملوك الأعمال التجارية اليابانيين كانت غير مقبولة بدرجة أقل، طالما لم يكن يُنظر إليها كثروة مُخصصة فردياً، وإنما أساساً كلواحق لمواقعهم الرسمية فى الاقتصاد، بالأحرى مثل الحياة المترفة لأعضاء مجلس الوزراء البريطانى – سيارات الليموزين، والمساكن الخاصة، ... ألخ – التى كان يتم سحبها فى غضون ساعات قليلة بعد توقف أى منهم عن شغل موقعه. إن التوزيع الفعلى للدخول فى اليابان ، كما نعرف، كان أقل تفاوتاً بدرجة كبيرة عما عليه الحال فى مجتمعات الأعمال بالغرب. ومع كل، فالمراقب للوضع اليابانى فى الثمانينيات، حتى من بعيد، بالكاد ما يمكنه تجنب الخروج بانطباع أن هذا التراكم المحض للثروة الشخصية، أثناء سنوات الازدهار العشر، وبروزه على المستوى العام، قد جعل التناقض أكثر وضوحاً بين ظروف حياة المواطن اليابانى العادى فى بيته – وهى أكثر تواضعاً عن حياة نظيره

فى الغرب – وبين ظروف حياة اليابانى الثرى. وربما للمرة الأولى لم يعُد أياً منهم يحظى بحماية كافية من جانب ما كان يُعتبر مميزات مشروعة تقترن بخدمة الدولة والمجتمع.

لقد خلقت عقود الثورة الثقافية فى الغرب فوضى شديدة. وتبدو الحدود القصوى من هذا الانهيار أيسر وضوحاً فى الخطاب الايديولوچى العلنى لنهاية القرن فى الغرب، وبوجه خاص فى التصريحات العلنية التى، بينما لم تزعم عُمقاً تحليلياً، قد صيغت من زاوية المعتقدات الأوسع انتشاراً. ويفكر المرء فى تلك الحجة التى كانت شائعة فى فترة ما لدى بعض الدوائر النسوية، أن عمل المرأة المنزلى ينبغى حسابه (بل ودفع أجرته عند الضرورة) بسعر السوق؛ أو تبرير إجراء إصلاح فى مجال الإجهاض، من زاوية "حق الاختيار" المجرد وغير المحدود للفرد (المرأة).(٥) وقد نال هذا الخطاب تشجيعاً نتيجة للتأثير المنتشر للاقتصادات الكلاسيكية الجديدة، التى اتخذت فى المجتمعات الغربية العلمانية مكان الثيولوچيا بصورة متزايدة، فضلاً عن تأثير فلسفة التشريع الأمريكية ذات الطابع الفردى المُفرِط (من خلال الهيمنة الثقافية للولايات المتحدة). كما وجد تعبيره السياسى فى عبارة رئيسة الوزراء البريطانية مارجريت تاتشر: "لا يوجد مجتمع، وإنما فقط أفراد".

ومع ذلك، ومهما كان الإفراط فى النظرية، كانت الممارَسة مُفرطة أيضاً بنفس القدر. وفى فترة ما من السبعينيات، اصطدمت الإصلاحات الاقتصادية فى البلدان الأنجلو–ساكسونية (كما كان الباحثون يصطدمون على نحو دورى) بآثار التصنيع على المرضى العقليين أو ضعاف العقول. وقد نجحت هذه الإصلاحات فى شن حملات لإخراج أكبر قدر منهم خارج دائرة الاحتجاز المرضى حتى "يتمتعوا بالرعاية فى المجتمعات". ولكن مدن الغرب لم تعُد تضم مجتمعات لرعايتهم. لايوجد أقرباء. ولايوجد من يعرفهم. كانت توجد فقط طرقات بعض المدن، مثل نيويورك، مليئة بالشحاذين الذين لا مأوى لهم، يحملون أكياساً بلاستيكية ويومئون ويتحدثون إلى أنفسهم. وإذا كانوا سعداء أو تعساء الحظ (يتوقف الأمر على وجهة النظر)، فإنهم ينتقلون فى النهاية من المستشفيات التى طردتهم إلى السجون التى أصبحت، فى الولايات المتحدة، بمثابة الوعاء الرئيسى للمشكلات المجتمعية فى المجتمع الأمريكى، وخاصة قطاعه الأسود. وقيل أن ١٥٪ ممن كانوا نسبياً أكبر عدد من السجناء فى العالم – ٤٢٦ سجيناً كل مائة ألف نسمة – عام ١٩٩١، كانوا من المرضى العقليين. (Walker, 1991; Human Development, 1991, p. 32, Fig. 2.10).

لقد كانت الأسرة التقليدية والكنائس تقليدية التنظيم هما أكثر المؤسسات تعرُضاً للتقويض في الغرب نتيجة للنزعة الفردية الجديدة؛ وقد تعرضتا لانهيار كبير في الثُلث الأخير من القرن. لقد تقوض، وبسرعة مذهلة، الأساس الذى كانت ترتكز عليه مجتمعات الكاثوليك الرومان. ففى مجرى أعوام الستينيات، انخفض حضور القداس في كويبيك (كندا) من ٨٠٪ إلى ٢٠٪؛ كما انخفض معدل المواليد الفرنسي-الكندى عن المعدل المتوسط في كندا، رغم أنه كان أعلى منه في العادة (Bernier/Boily, 1986). إن تحرر المرأة – أو توخياً لمزيد من الدقة، مطالب المرأة بشأن تنظيم المواليد، بما في ذلك الإجهاض وحق الطلاق - ربما أدى إلى تشييد أعمق حاجز بين الكنيسة وبين ما كان قد أصبح في القرن التاسع عشر المخزون الأساسي للتدين أى النساء (راجع: Age of Cap-ital: وقد ازداد الأمر وضوحاً في البلدان الكاثوليكية سيئة الصيت مثل ايرلندة وأيطاليا البابا، بل وحتى في بولندة – بعد سقوط الشيوعية. أما المِهن المرتبطة بالكهانة، وغيرها من أشكال الحياة الدينية، فقد هبطت من أعلى برج الكنيسة؛ كما كان الحال بالنسبة للرغبة في حياة العزوبة، فعلياً أو رسمياً. وبإيجاز، وسواء للأفضل أو للأسوأ، توارت السلطة المعنوية والمادية للكنيسة على المتدينين داخل الثقب الأسود الذى انفتح بين قواعدها الحياتية وأخلاقياتها وبين واقع سلوك أواخر القرن العشرين. كما انحدرت أيضاً، وحتى على نحو أسرع، الكنائس الغربية، التى كانت قبضتها على أعضائها أقل سطوة، بما في ذلك حتى بعض الطوائف البروتوستانتية القديمة.

وربما كانت الآثار المادية المترتبة على تخفيف الروابط الأسرية التقليدية أقل خطورة. فكما رأينا، لم تحتفظ الأسرة بوضعها السابق فحسب – كونها أداة لإعادة إنتاج نفسها – وإنما أصبحت أيضاً أداة للتعاون الاجتماعى. وبهذه الكيفية، كان من الجوهرى الحفاظ على كل من الاقتصادات الزراعية والاقتصادات الصناعية المبكرة، أى المحلى والعالمى. ويرجع ذلك جزئياً إلى عدم تطور بنية رأسمالية لاشخصية ملائمة قبل أن يبدأ تمركز رأس المال ونهوض الأعمال الكبرى في توليد المؤسسة المتحدة الحديثة في نهاية القرن التاسع عشر – تلك "اليد المرئية" (Chandler, 1977) التى استكملت "اليد الخفية" للسوق(٦) وفقاً لطرح آدم سميث. ولكن سبباً أقوى كان يتمثل في أن السوق بذاته لم يحتاط لهذا العنصر المركزى في أى نظام خاص يستهدف الربح، وتحديداً الترويست(×): أو مُكافِئه القانونى: أداء التعاقد. وقد كان ذلك يتطلب إما سلطة الدولة (كما كان يعرفها جيداً مُنَظِرو النزعة الفردية السياسيون في القرن السابع عشر)، أو روابط القرابة أو الجماعة. وهكذا، كانت التجارة والعمليات المصرفية

والتمويلات الدولية - وهى مجالات لأنشطة بعيدة مكانياً فى بعض الأحيان، وذات عائد كبير، وغير آمنة بدرجة هائلة - تجرى إدارتها بنجاح عن طريق كيانات أصحاب الأعمال الذين تربط بينهم صلات القرابة، ومن المُفضل انتماؤهم لمجموعات تتسم بتضامن دينى خاص - مثل اليهود، أو الكويكرز، أو الهوجونوتيون(xx). وفى الواقع، كانت مثل هذه الروابط ماتزال، حتى فى أواخر القرن العشرين، لا غنى عنها فى الأعمال الإجرامية، والتى لم تكن تُرتكَب ضد القانون فحسب، وإنما أيضاً خارج نطاق حمايته. ففى وضع لايوجد فيه أى شئ يمكن أن يضمن التعاقدات، كانت القرابة وتهديد الموت هما فقط الضامنان. ولهذا، كانت أنجح عائلات المافيا فى كالابرى تتكون من مجموعة قوية من الأشقاء (Ciconte, 1992, pp. 361-62).

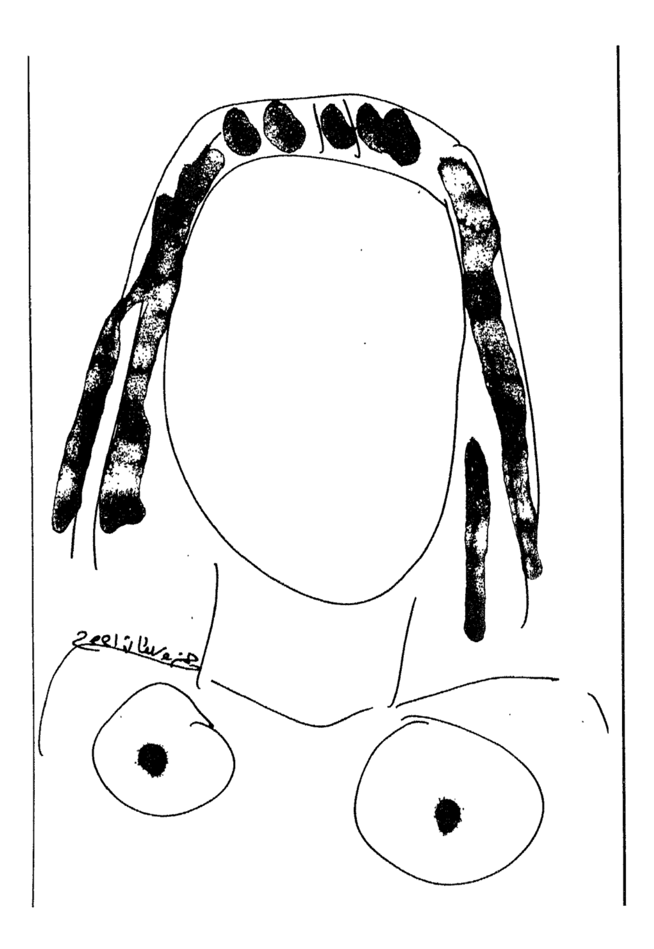
ومع كل، فإن هذه الروابط والتضامنات غير الاقتصادية التى تضم هذه الجماعات قد تقوضت الآن، كما حدث بالنسبة للنُظم الأخلاقية التى سارت معها. وقد كانت هى الأخرى أكبر سناً من المجتمع البرجوازى الصناعى الحديث، لكنها شهدت أيضاً تعديلاً بحيث تُشكل جزءاً جوهرياً منه. إن الألفاظ الأخلاقية القديمة التى تعبر عن الحقوق والواجبات، والالتزامات المتبادلة، والخطيئة والفضيلة، والتضحية، والضمير، والثواب والعقاب، لم يعُد يمكن ترجمتها إلى اللغة الجديدة المتعلقة بالرضا المنشود. ولما لم تعُد هذه الممارسات والمؤسسات مقبولة كجزء من أسلوب تنظيم المجتمع الذى يربط الناس ببعضهم البعض ويضمن التعاون الاجتماعى وإعادة الانتاج، تلاشت أغلب قدرتها على هيكلة حياة الإنسان الاجتماعية. لقد تقلصت إلى مجرد تعبيرات عن تفضيلات الأفراد، والمزاعم المتعلقة بضرورة إقرار القانون سيادة هذه التفضيلات.(٧) لقد كان التهديد بعدم اليقين وعدم القدرة على التنبؤ قائماً. لم تعُد إبرة البوصلة تشير نحو الشمال، وأصبحت الخرائط عديمة الجدوى. هذا ما ازداد وضوحاً فى أغلب البلدان المتقدمة بدءاً من الستينيات وما بعدها. وقد وجد تعبيره الايديولوچى فى مجموعة من النظريات - من أقصى الليبرالية للسوق الحر إلى "ما بعد الحداثة" وما شابهها - والتى حاولت تجنُب مشكلة الحُكم والقيم برمتها، أو بالأحرى تقليصها إلى قاسم مشترك منفرد لحرية الفرد غير المُقيدة.

بداية، بطبيعة الحال، بدت ميزات الليبرالية الاجتماعية فى جملتها ضخمة بالنسبة للجميع ماعدا الرجعيين المتأصلين، وبدت تكلفتها محدودة؛ كما لم يكن بادياً أنها تنطوى على الليبرالية الاقتصادية. إن المدّ العظيم للإزدهار الذى غمر سكان المناطق المُفضلة فى العالم، وتعزز من خلال نُظم الضمان الاجتماعى العامة التى كانت

شاملة وسخية، كان يزيل حطام التفسخ الاجتماعى. لقد كان الوالد المنفرد (مثلت الأمهات المنفردات الأغلبية الساحقة) مايزال، بدرجة كبيرة، أفضل ضمان لحياة الفقر، لكنه فى دول الرفاه الحديثة كان ضماناً أيضاً للحد الأدنى من الرزق والمأوى. أما المعاشات وخدمات الرفاه، وفى النهاية عنابر الشيخوخة، كانت تتولى رعاية كبار السن المنعزلين، الذين ليس بمقدور أبنائهم رعايتهم، أو لم يعُد أبناؤهم يشعرون بالالتزام نحو رعايتهم، فى شيخوختهم. لقد بدا طبيعياً التعامل مع الاحتمالات الطارئة الأخرى التى كانت يوماً ما جزءاً من النظام الأُسرى بنفس الطريقة؛ على سبيل المثال بنقل عبء رعاية الأطفال من الأم إلى دور الحضانة، وهو الأمر الذى طالب به منذ أمد بعيد الاشتراكيون الذين كانوا يعنون باحتياجات الأمهات اللاتى يكسبن رزقهن.

لقد كانت كل من الحسابات العقلانية والتطورات التاريخية تشير إلى نفس الاتجاه، مثلها مثل مختلف أنواع الايديولوچية التقدمية، بما يشتمل على كل أولئك الذين انتقدوا الأسرة التقليدية على اعتبار أنها أدت إلى تأبيد خضوع المرأة أو الأبناء – سواء الأطفال أوالمراهقين – أو على أساس اعتبارات المساواة العامة. ومن الناحية المادية، كانت الإمدادات العامة تتفوق بداهة على ما يمكن أن توفره الأُسر لنفسها من إمدادات، إما بسبب الفقر أو لأسباب أخرى. إن خروج الأطفال فى الدول الديمقراطية من الحروب العالمية أكثر صحة وأفضل تغذية بالفعل عما قبلها يمكن أن يثبت النقطة المطروحة. كما يؤكدها أيضاً أن دول الرفاه كانت أغنى البلدان عند نهاية القرن، رغم ما تعرضت له من هجمات متصلة من جانب حكومات السوق الحر وايديولوچييها. وعلاوة على ذلك، كان مألوفاً لدى السوسيولوچيين وعلماء الانثروپولوچيا الاجتماعية أن دور القرابة قد "تقلص ، بشكل عام، مع تزايد أهمية المؤسسات الحكومية". وسواء للأفضل أو للأسوأ، فقد انحدر مع "نمو النزعة الفردية الاقتصادية والاجتماعية فى المجتمعات الصناعية" (Goody, 1968, p. 402-3). وبإيجاز، وكما كان متوقعاً منذ فترة طويلة، فقد كانت العلاقات بين أفراد الجماعة الواحدة (Gemeinschaft) تُفسح المجال أمام العلاقات بين الأفراد فى المجتمع على نطاق واسع (Gesellschaft): مجتمع الجماعة يُفسح المجال أمام الأفراد المرتبطين ببعضهم فى المجتمع العام الأكبر.

يصعب إنكار الميزات المادية التى كانت، وماتزال، تميز الحياة فى عالم يشهد انحدار الجماعة والأسرة. وقد أدرك قليلون حجم اعتماد المجتمع الصناعى، حتى منتصف القرن العشرين، على التكافل بين الجماعة وقيم الأسرة القديمة وبين المجتمع الجديد؛ ومن ثم



أدركوا كيف كان مُرجحاً أن تبدو آثار التفسخ السريع المذهل.وقد بدا ذلك واضحاً فى عصر ايديولوچية الليبرالية الجديدة، عندما أُدخل ذلك المصطلح المروع - "الطبقة السفلى" - أو أُعيد إدخاله، إلى المفردات الاجتماعية السياسية حوالى عام ١٩٨٠.(٨) لقد كان أولئك هم الذين - فى مجتمعات السوق المتطور بعد نهاية مرحلة التوظيف الكامل - لم يتمكنوا من النجاح، أولم لم يرغبوا، فى بناء حياة لهم ولأسرهم فى اقتصاد السوق (حيث كان نظام التأمين الاجتماعى بمثابة المُكمل له)، الذى بدا أنه يعمل على نحو كاف بالنسبة لثُلثى غالبية سكان هذه البلدان فى جميع الأحوال حتى التسعينيات (ومن هنا أتت تسمية "مجتمع الثُلثين" التى صاغها فى ذلك العقد السياسى الديمقراطى الاجتماعى الألمانى بيتر جلوتز Peter Glotz). إن ذات كلمة "الطبقة السفلى، مثلها مثل "العالم السفلى"، كانت تنطوى على استبعاد من المجتمع "العادى". لقد اعتمدت هذه "الطبقات السفلى"، من الناحية الجوهرية، على الإسكان العام والرفاه العام، حتى عندما كانت تستكمل دخلها عن طريق عمليات الإغارة على الاقتصاد الأسود أو الرمادى، أو عن طريق "الجريمة" - أى تلك الأجزاء من الاقتصاد التى لاتصل إليها النُظُم المالية الحكومية. ومع كل، نظراً لأن هذه الشرائح هى التى شهدت تحطيم التماسك الأُسرى بدرجة كبيرة، فحتى غاراتها على الاقتصاد غير الرسمى - سواء بصورة قانونية أو غير قانونية - كانت هامشية وغير مستقرة. وكما أثبت العالم الثالث وهجراته الضخمة الجديدة إلى بلدان الشمال، فحتى الاقتصاد غير الرسمى لمدن الأكواخ والمهاجرين بصورة غير قانونية لم يكن يسير على نحو جيد إلا من خلال شبكات القرابة.

لقد أصبحت القطاعات الفقيرة من السكان الوطنيين الزنوج بالحضر فى الولايات المتحدة، أى غالبية زنوج (Negros) الولايات المتحدة(٩)، مثالاً على "طبقة سفلى": كيان من المواطنين المُستبعَدين عملياً من المجتمع الرسمى ولايشكلون أى جزء فعلى منه، أو - كما فى حالة كثير من شبابه الذكور - من سوق العمل. وفى الواقع، كان كثيرون من شبابه، وخاصة الذكور، يعتبرون أنفسهم ينتمون عملياً إلى مجتمع خارج عن القانون أو ضد المجتمع. ولم تقتصر الظاهرة على من لديهم لون جلدى ما. فمع انحدار وسقوط صناعات القرن لتوظيف العمالة (القرن التاسع عشر وباكورة القرن العشرين)، بدأت هذه "الطبقات السفلى" فى الظهور فى عدد من البلدان. ومع كل، ففى مشروعات الإسكان - التى تولت تشييدها السلطات العامة المسئولية اجتماعياً عن كل الذين لايستطيعون تدبير نفقات سوق إيجارات المساكن أو شرائها، ولكنها مسكونة الآن من

جانب أعضاء "الطبقة السفلى" - لم تكن توجد حتى جماعة، بل قدر قليل كاف من التبادل المتواصل بين الأقرباء. وحتى "الجيرة"، وهى البقية الباقية من آثار الجماعة، كانت بالكاد ما تقدر على تحمل الشعور بالخوف - بشكل عام من المراهقين الذكور الجُفاة الذين أصبحوا الآن يحملون أسلحة على نحو متزايد - ذلك الخوف الذى تفشى فى تلك الأدغال الهوبسية.(×)

وفقط فى تلك الأجزاء من العالم، التى لم تدخل بعد ذلك إلى الكون الذى يعيش فيه البشر جنباً إلى جنب وإنما ليس ككائنات اجتماعية وإنما كمجرد أفراد، عاشت الجماعة إلى درجة ما من خلال تنظيم اجتماعى ما، رغم أنه كان شديد الفقر بالنسبة لغالبية البشر. من الذى يستطيع أن يتحدث عن "طبقة سفلى" تمثل أقلية فى بلد مثل البرازيل، حيث كان ٢٠٪ من سكانه فى منتصف الثمانينات تحصل على ٦٠٪ من دخل بلدهم، فى حين كان ٤٠٪ فى القاع يحصلون على ١٠٪ أو حتى أقل؟ (UN World Social Situation, 1974, p. 84). لقد كانت حياة تتسم، بشكل عام، بالتفاوت فى المكانة وفى الدخل. ومع ذلك، كانت، بالنسبة للسواد الأعظم، ماتزال تخلو من عدم الأمان الذى يتخلل حياة الحضر فى المجتمعات "المتقدمة"، التى تفككت أوصال دلائلها للسلوك وحل محلها فراغ غير يقينى. وتتمثل المفارقة الحزينة للقرن العشرين (نهاية القرن) - بكل المعايير القابلة للقياس بشأن الرفاه الاجتماعى والاستقرار - فى أن الحياة فى ايرلندة الشمالية - التى كانت تشهد انتكاساً اجتماعياً وإن كان ذى بنية تقليدية، فضلاً عن البطالة وبعد عشرين سنة متصلة مما يشبه الحرب الأهلية - كانت أفضل، بل وأكثر أمناً بالفعل من الحياة فى أغلب المدن الكبرى بالمملكة المتحدة.

إن مأساة انهيار التقاليد والقيم لاتكمن كثيراً فى معوقات الحياة بدون الخدمات الاجتماعية والشخصية التى كانت توفرها سابقاً الأسرة والجماعة. لقد كان يمكن إيجاد ما يحل محلهما فى دول الرفاه المزدهرة، رغم أن ذلك لايصدق على المناطق الفقيرة بالعالم، حيث أغلبية البشر ما تزال تمتلك القليل لتعتمد عليه ماعدا القرابة، والمناصرة، والعون المتبادل (فيما يتعلق بالقطاع الشيوعى من العالم، راجع الفصلين ١٣ و١٦). ولكنها تكمن فى التفسخ الذى حل بكل من النُظُم القديمة للقيمة، والعادات والتقاليد التى سيطرت على السلوك الإنسانى. لقد كانت هذه الخسارة محسوسة. وقد انعكست فى نهوض ما أصبح يسمى (مرة أخرى فى الولايات المتحدة، حيث أصبحت الظاهرة ملحوظة منذ نهاية الستينيات) "سياسات الهوية"، وعادة ما تكون عرقية/قومية أو دينية، وذات حركات نضالية تتوق نحو الماضى وتسعى لاستعادة

عصر ماض افتراضى يتسم بنظام غير إشكالى وبالأمان. لقد كانت هذه الحركات بمثابة صرخات تطلب المساعدة أكثر من كونها حركات ذات برامج – إنها صرخات تسعى إلى "جماعة" تنتمى إليها فى عالم من المفارقات؛ وإلى أسرة تنتمى إليها فى عالم من الانعزال الاجتماعى؛ وإلى ملاذ ما فى الأحراش. إن كل مراقب واقعى، إضافة إلى أغلب الحكومات، كان يعرف أن الجريمة لم تتقلص أو تصبح تحت السيطرة بإعدام المجرمين أو بالردع من خلال أحكام قضائية طويلة؛ ولكن كل سياسى كان يعرف القوة الضخمة المشوبة بالعاطفة، سواء أكانت عقلانية أو لم تكن، للمطلب الجماهيرى لدى المواطنين العاديين بشأن معاقبة كل من هو ضد–اجتماعى.

لقد كانت تلك هى المخاطر السياسية للأنسجة الاجتماعية ونُظُم القيمة القديمة والبالية والمنهارة. ومع كل، ومع تقدم أعوام الثمانينيات، أصبح واضحاً بتزايد – بشكل عام فى ظل راية السيادة الكاملة للسوق – أنها استمرت أيضاً كخطر يواجه الاقتصاد الرأسمالى الظافر.

وعلى الرغم من أن النظام الرأسمالى مبنى على عمليات السوق، فقد اعتمد على عدد من النزعات لا ترتبط بصورة جوهرية بالسعى نحو مصلحة الفرد التى، كانت وفقاً لآدم سميث، وقوداً لمُحركها. لقد اعتمد النظام الرأسمالى على "عادة العمل" التى افترض آدم سميث أنها إحدى الدوافع الأساسية للسلوك البشرى؛ وعلى استعداد البشر تأجيل الإشباع أو الرضا الفورى لفترة طويلة، أى الادخار والاستثمار للفوز بالمكافأة فى المستقبل؛ وعلى الفخر بالانجاز؛ وعلى عادات الثقة المتبادلة؛ وعلى غير ذلك من السلوكيات التى لم تكن مُتَضمَنة فى زيادة منافع أى فرد زيادة عقلانية إلى الحد الأقصى. لقد أصبحت الأسرة جزءاً لايتجزأ من الرأسمالية المُبكرة، ذلك أنها أمدتها بعدد من تلك الدوافع. ويصدق نفس الشئ على "عادة العمل"؛ عادات الطاعة والولاء، بما فيها الولاء لمدراء الشركة، وغيره من أشكال السلوك التى لم تتمكن بسهولة من التأقلم داخل نظرية الاختيار العقلانى المرتكزة على الزيادة القصوى. وبمقدور الرأسمالية أن تعمل فى ظل غياب تلك الدوافع، ولكنها فى هذه الحالة تصبح غريبة وإشكالية، حتى بالنسبة لرجال الأعمال أنفسهم. وقد حدث ذلك خلال "موضة" قرصنة "الاستيلاء" على شركات الأعمال، وغير ذلك من المضاربات المالية التى اكتسحت الأحياء المالية فى البلدان ذات السوق الحر المُفْرِط مثل الولايات المتحدة وبريطانيا فى الثمانينيات، والتى حطمت عملياً جميع الروابط بين السعى نحو الربح وبين الاقتصاد كنظام للانتاج. ولهذا السبب، فإن البلدان الرأسمالية التى لم تنس أن النمو لا يتحقق بزيادة

الأرباح لحدها الأقصى فحسب، (ألمانيا، واليابان، وفرنسا)، قد جعلت من هذه الغارات أمراً عسيراً أو مستحيلاً.

لقد أشار كارل بولانى - بعد أن أجرى مسحاً حول بقايا حضارة القرن التاسع عشر أثناء الحرب العالمية الثانية - إلى أن الفروض التى بُنيت عليها كانت استثنائية وغير مسبوقة: أى النظام العالمى ذاتى التنظيم للأسواق. ودخل فى جدل مع أطروحة أدم سميث حول "النزعة الطبيعية نحو المقايضة، ومبادلة شئ بآخر قائلا إنها" قد ألهمت "نظاماً صناعياً ...... انطوى، عملياً ونظرياً، ومؤكداً على أن الإنسان كان مسيطراً فى كل أنشطته الاقتصادية، إن لم يكن أيضاً فى مجالاته السياسية والفكرية والروحية، من خلال تلك النزعة الطبيعية المعينة" (Polanyi, 1945, pp. 50-51). ومع ذلك، فقد بالغ بولانى فى منطق الرأسمالية فى عصره، تماماً كما بالغ أدم سميث فى مدى ما يمكن أن يؤدى إليه السعى من جانب الجميع ، إذا ما أُخِذ فى حد ذاته، نحو مصلحتهم الاقتصادية من زيادة تلقائية فى ثروة الأمم.

وكما نُسلِم جدلاً بالهواء الذى نتنفسه ويجعل جميع أنشطتنا ممكنة، تُسلِم الرأسمالية بالمناخ الذى تعمل فيه وتوارثته من الماضى. ولكنها اكتشفت فحسب كم كان الأمر جوهرياً عندما أصبح الهواء ضئيلاً. وبعبارة أخرى، نجحت الرأسمالية لأنها لم تكن رأسمالية فقط. لقد كان أقصى الربح والتراكم شرطين ضروريين لنجاحها، ولكنهما غير كافيين. لقد كانت الثورة الثقافية فى الثُلث الأخير من القرن هى التى بدأت إحداث التآكل فى الأصول التاريخية الموروثة لدى الرأسمالية، وتبيان صعوبات العمل بدون هذه الأصول. إنها السخرية التاريخية لليبرالية الجديدة - التى أصبحت "موضة" فى السبعينيات والثمانينيات، وازدرت بقايا النُظُم الشيوعية - أن انتصرت فى ذات اللحظة التى كفت فيها عن أن تكون مقبولة كما كانت تبدو سابقاً. لقد استحق السوق الانتصار عندما لم يعُد من الممكن إخفاء وجهه العارى وعدم كفايته.

إن القوة الأساسية للثورة الثقافية كانت محسوسة، بطبيعة الحال، فى "اقتصادات السوق الصناعى"، التى اتخذت طابعاً حضرياً، والمتعلقة بجوهر الرأسمالية القديم. ومع كل، وكما سنرى، فإن القوى الاقتصادية والاجتماعية الاستثنائية التى تم إطلاقها فيما بعد خلال القرن العشرين قد تحولت هى الأخرى إلى ما أصبح يسمى الآن "العالم الثالث".

الهوامش

(١) من بين سوق "المنتجات الشخصية" العالمى فى عام ١٩٩٠، كان ٣٤٪ يقع فى أوروبا غير الشيوعية، و٣٠٪ فى شمال أمريكا، و١٩٪ فى اليابان. أما باقى سكان

العالم، وتبلغ نسبتهم ٨٥٪، فقد اقتسموا (الأغنياء منهم) ١٦-١٧٪ (Finiancial Times, 11/4/1991).

(٢) بدأ الشُبان فى أتون القيام بذلك لدى نهاية الخمسينيات، وفقاً لنائب رئيس مؤسسة تلك النخبة.

(٣) كان شيكو بيورك دى هولندا (Chico Buarque de Holanda) الشخصية الرئيسية فى مجال موسيقى البوب البرازيلية؛ وهو ابن المؤرخ التقدمى البارز الذى كان شخصية مركزية فى الصحوة الفكرية-الثقافية لبلده فى الثلاثينيات.

(٤) ومع ذلك، لم يكن هناك مايضاهى إحياء ايديولوچية واحدة تؤمن بأن العمل التلقائى، غير المُنظم، غير السلطوى، والمنادى بالحرية يمكن أن يتسبب فى خلق مجتمع جديد وعادل، وبلا دولة - وتحديداً فوضوية باكونين أو كروبوتكين؛ حتى على الرغم من توافق ذلك، على نحو أوثق، والأفكار الفعلية لدى الطلاب المتمردين فى الستينيات والسبعينيات أكثر من الماركسية التى كانت منتشرة حينذاك.

(٥) ينبغى تمييز مشروعية أى زعم عن الأطروحات المُستخدَمة لتبريره. فالعلاقة بين الزوج والزوجة والأبناء فى الأسرة المعيشية لاتماثل بأى حال العلاقة بين المُشترى والبائع فى السوق، حتى وإن كانت سوقاً وطنية. ويصدق نفس الشئ على قرار الخلفة، حتى وإن كان من طرف واحد؛ فهو قرار يتعلق على وجه الحصر بالفرد الذى يتخَذه. وتتفق هذه العبارة البديهية اتفاقاً تاماً مع الرغبة فى تغيير الدور المنزلى للمرأة، أو مع تأييد حق الإجهاض.

(٦) إن النموذج العملياتى للشركة الكبرى فعلياً قبل عصر الرأسمالية المتحدة "رأسمالية الاحتكار") لم يكن مشتق من خبرة العمل الخاص، وإنما من بيروقراطية الدولة أو البيروقراطية العسكرية - مثلاً، زى موظفى السكك الحديدية. وفى الواقع، عادة ما كان، وينبغى أن يكون، خاضعاً لإدارة الدولة المباشرة أو أى سلطات عامة أخرى غير ربحية، مثل خدمات البريد وأغلب الخدمات البرقية والتلفونية.

(×) عندما انتهى د.هـ. لورنس من روايته ليدى تشاترلى سنة ١٩٢٨ رفضت دور النشر طبعها ، ثم طبعت فى نيويورك وتعرضت للمصادرة، وفى أغسطس ١٩٦٠ أعلنت سلسلة بنجوين أنها سوف تنشر الرواية ، فحرك النائب العام دعوى لمصادرتها استناداً إلى قانون المطبوعات البذيئة وعند نظر القضية احتشد ٣٥ من الكتاب المرموقين ودافعوا عن الرواية وبعد خمس جلسات صدر حكم المحكمة ببراءة الرواية من البذاءة فى ٢ نوفمبر ١٩٦٢.

(×) التروست : الاتحاد الاحتكارى بين الشركات - المترجم

(××) الهوجونوتى (Huguenot) : البروتوستانتى الفرنسى - المترجم.

(٨) لقد كانت الفُضالة هى المُكافئ لهذا المصطلح فى بريطانيا فى القرن التاسع عشر.

(٩) لقد كان الوصف المُفضل على المستوى الرسمى فى فترة كتابة هذا الفصل هو "الأمريكيون الأفارقة". ومع ذلك، تتغير هذه الأسماء - ظهرت خلال حياة الكاتب تغييرات عديدة ("الملونون"، "الزنوج"، "السود") - وسوف يستمر هذا التغير. ولقد استخدمت المصطلح الذى ربما يكون أكثر تداولاً عن أى مصطلح آخر بين أولئك الذين يرغبون فى احترام أصول العبيد الأفارقة فى الأمريكتين.

(×) نسبة إلى الفيلسوف الانجليزى توماس هوبس (Thomas Hobbes) - المترجم.

قصة

الزواج.. شأن شخصى!

شينو اتشيبى

ترجمة : طلعت الشايب

« هل كتبت لوالدك ؟ »، تساءلت « نينى » ذات مساء وهى جالسة مع « ناميكا » فى غرفتها فى ١٦ شارع كاسانجا - لاجوس.

« لا : مازلت أفكر فى الأمر، وأعتقد أنه سيكون من الأفضل أن أخبره عندما أعود إلى هناك فى إجازة »

« لكن لماذا ؟ إجازتك ليست قريبة.. وأمامنا ستة أسابيع كاملة. لابد من أن يشاركنا سعادتنا الآن! »

صمت « ناميكا » لحظة، ثم بدأ يتكلم ببطء وكأنه يبحث عن الكلمات:

« أتمنى أن تكون بالفعل سعادة بالنسبة له »

« لابد من أن تكون كذلك طبعا » قالت « نينى » وهى مدهوشة قليلا.. « لماذا لا تكون ؟ »

قال: لقد عشت حياتك كلها فى « لاجوس » ولا تعرفين سوى القليل عن الناس فى تلك المناطق البعيدة من البلاد! » قالت « نينى » : هذا ما تقوله دائما، لكننى لا أعتقد أن أحدا يمكن أن يكون مختلفا عن الآخرين الذين يفرحون لزواج أبنائهم »

« نعم! لكنهم لا يكونون سعداء أبدا إذا لم يتم الزواج عن طريقهم. أما فى حالتنا

فالأمر أسوأ من ذلك.. أنت لست - حتى - من «الإيبو»!

قال «ناميكا» ذلك بجدية وبوضوح لدرجة أن «نينى» لم تجد شيئا تقوله فى الحال. فى جو هذه المدينة الكوزموبوليتانى كان يبدو لها قيام القبيلة بتزويج ابنها شيئا أشبه بالمزحة.

وأخيرا قالت: «أعتقد أنك لا تقصد حقا أنه سيعترض على زواجك منى لهذا السبب بالتحديد. كنت أتصور دائما أنكم «الإيبو» لا تكرهون الآخرين»

«نعم! نحن هكذا فعلا، أما إذا كانت المسألة مسألة زواج، فالأمر ليس بهذه السهولة! «ثم إن «الإيبو» لا ينفردون بذلك، لو أن والدك على قيد الحياة ويعيش فى منطقة «الإيبو» لكان مثل والدى بالضبط».

«أنا لا أعرف، لكن.. على أية حال.. لأن والدك يحبك، أعتقد أنه سوف يغفر لك ذلك بسرعة، هيا..! كن لطيفا واكتب له رسالة ودوده!»

«لن يكون من الحكمة أن أبلغه بالخبر كتابة. ستكون الرسالة صدمة له، وأنا واثق من ذلك»

«حسن يا حبيبتى، افعل إذن ما تراه مناسبا.. فأنت أدرى منى بوالدك!»

فى المساء، وهو فى الطريق إلى المنزل كان «ناميكا» يقلب فى ذهنه جميع الوسائل التى يمكن أن يتغلب بها على اعتراض والده، خاصة أن الرجل كان قد وجد له فتاة. فكر أن يرى « نينى» رسالة والده.. ثم قرر ألا يفعل ..، الآن على الأقل!

وبعد أن وصل إلى المنزل قرأها مرة أخرى ولم يستطع أن يمنع نفسه من الابتسام! كان يذكر «أوجوى» جيدا. فتاة طويلة القامة، قوية مسترجلة، كانت تضرب كل الأولاد - وهو منهم - وهم فى طريقهم إلى النهر. وكانت مشهورة فى المدرسه بغبائها الشديد.

«.... لقد وجدت لك فتاة مناسبة تماما، «أوجوى نويكى»، أكبر بنات جارنا «جاكوب نويكى»، تنشئة مسيحية صالحة، عندما توقفت عن الدراسة منذ سنوات أرسلها والدها (وهو رجل حسن التصرف) لتعيش فى منزل قس حيث تلقت كلّ ما تحتاجه من تدريب لتكون زوجة صالحة، مدرسها فى مدرسة الأحد يقول إنها تقرأ الإنجيل جيدا وبطلاقه. أتمنى أن نبدأ الاتفاق معهم عندما تعود فى شهر ديسمبر فى إجازتك»

فى المساء الثانى بعد عودته من « لاجوس » جلس « ناميكا » مع والده تحت شجرة القرفة. كان ذلك هو المكان الذى يهجع إليه الرجل العجوز ليقرأ فى الإنجيل، بعد أن تغرب شمس ديسمبر اللافحة وتحرك أوراق الشجر نسمة طرية منعشة.

فجأة بدأ « ناميكا »: جئت أطلب منك أن تسامحنى.. أن تعفينى.. قال الرجل مستغربا: أعفيك؟ مم؟ »

قال: « من حكاية الزواج؟ »

« أى زواج؟ »

« لا أستطيع.. لابد لنا من أن.. أقصد أننى لا يمكن أن أتزوج ابنة « نويكى »!مستحيل! »

سأله الأب: مستحيل؟ لماذا؟

« أنا لا أحبها! »

« لم يقل أحد إنك تحبها...، ولماذا تحبها؟ »

« الزواج هذه الأيام مختلف! »

« لا شئ مختلف.. ما يبحث عنه المرء فى الزوجة هو الشخصية الطيبة والنشأة المسيحية! »

وجد « ناميكا » ألاّ أمل هناك فى مثل هذا النوع من النقاش..

وقال: « بالإضافة إلى ذلك فإننى قد تقدمت لخطبة فتاة أخرى فيها كل الصفات الحسنة الموجودة فى « أوجوى » والتى... »

لم يصدق والده أذنيه، فقال: ماذا قلت؟. كان الرجل يتكلم ببطء وارتباك.

واصل ابنه كلامه: مسيحية طيبة، وهى معلمة فى مدرسة بنات فى « لاجوس ».

« معلمة؟! قلت معلمة؟، إذا كنت تعتبر ذلك مؤهلا للزوجة الصالحة فأنا أريد أن أقول لك يا « ناميكا » إن المسيحية الصالحة لا ينبغى لها أن تعمل بالتدريس. القديس « بولس » يقول فى رسالته للكورنيثيين إن النساء لابد أن يصمتن! »

وقام الرجل من مقعده ببطء وراح يذرع المكان جيئة وذهابا.

كان ذلك هو موضوعه المفضل، وكان يدين بشدة زعماء الكنائس الذين يشجعون النساء على القيام بالتدريس فى مدارسهم.

وبعد أن أجهد الرجل نفسه فى موعظة طويلة، عاد إلى موضوع خطبة ابنه بنبرة أقل حدة.

« ابنة من هى.. على أية حال؟ »

« هى نينى أتانج »

« ماذا؟ »، اختفت النبرة المعتدلة... « هل قلت نينى أتاجا؟

وما معنى ذلك؟ »

« نينى أتانج، من كالابار .. .. وهى الفتاة الوحيدة التى يمكن أن أتزوجها » كانت إجابة مندفعة، وتوقع « ناميكا » أن تنفجر العاصفة لكن شيئا لم يحدث، فقد انصرف الرجل إلى غرفته.

لم يكن ذلك متوقعا مما أربك « ناميكا ». كان صمت والده أكثر تهديدا من فيضان الكلام. وفى تلك الليلة لم يأكل الرجل العجوز شيئا.

وعندما أرسل لاستدعاء « ناميكا » فى اليوم التالى حاول أن يثنيه عن غرضه بكل الوسائل. لكن قلب الشاب كان قد انعقد على ذلك، وفى النهاية اعتبره والده أنه قد ضاع..!

« من واجبى يابنى أن أبين لك الصواب من الخطأ. ومن وضع هذه الفكرة فى رأسك يمكنه أيضا أن يقتلك!

.هذا من عمل الشيطان! » . ثم أشاح عنه.

« سوف تغير رأيك يا أبى عندما تعرف « نينى ». وجاء رد الرجل سريعا: « لن أراها! »

ومنذ تلك اللحظة نادرا ما كان الرجل يتكلم مع ابنه، كما أنه لم يكف عن التمنى بأن يدرك ابنه خطر ما هو مقدم عليه فكان يدعو له بالليل والنهار.

ومن جانبه، كان « ناميكا » شديد التأثر لحزن والده. لكنه كان يتمنى أيضا أن تمر الأزمة. ولو عرف أنه لم يحدث فى تاريخ جماعتهم أن تزوج رجل من امرأة تتكلم لغة أخرى، لكان قد أصبح أقل تفاؤلا.

« لم نسمع بمثل ذلك أبدا »، كانت تلك شهادة رجل عجوز بعد أسابيع قليلة. بهذه الجملة القصيرة عبر عن رأى الجماعة. كان الرجل قد جاء مع آخرين لمواساة « أوكيكى » بعد أن انتشر خبر سلوك ابنه، وكان الابن قد عاد إلى « لاجوس ». قال الرجل العجوز مرة أخرى وهو يهز رأسه أسفا: لم نسمع مثل هذا من قبل! »

وتساءل آخر: وماذا يقول الرب؟ سيقوم الأبناء علي آبائهم.. هذا موجود في الكتاب

المقدس»

وقال غيره: «إنها بداية النهاية!».

وبدأ الحوار يأخذ منحى لاهوتيا، ولكن «مادا بوجوى» وهو رجل أعمال، أعاده مرة أخرى إلى مجراه العادى. وسأل والد «ناميكا»: هل فكرت فى استشارة طبيب شعبى بخصوص ابنك؟.

وجاء الرد: «لكنه ليس مريضا!»

«ماذا هو إذن؟ لقد أصيب فى عقله، والطب الشعبى هو الذى يمكن أن يعيد إليه صوابه. دواؤه هو «الأماليلى»، نفس الدواء الذى تستخدمه النساء لاستعادة حب الأزواج وعواطفهم الشاردة»

وقال آخر: «مادا بوجوى» على حق. الحالة تستدعى دواء!»

وقال والده الذى كان لا يؤمن بالخرافات مثل جيرانه:

لكننى لن استدعى طبيبا شعبيا، ولن أكون مثل «أشوّيا»، وإذا كان ابنى يريد أن يقتل نفسه فليفعل ذلك بيده. لن أساعده على ذلك»

وقال «مادو بوجوى»: لكنها كانت غلطتها إذ كان لابد من أن تذهب إلى طبيب أمين! ومع ذلك فقد كانت امرأة ذكية!» أما «جوناثان»، الذى كان نادرا ما يجادل جيرانه الذين يراهم غير قادرين علي التفكير السليم، فقال: «إنها قاتلة .. شريرة..

كان الدواء قد أعد لزوجها، لقد قرأوا اسمه عليه عند تحضيره وأعتقد أنه كان لابد أن يفيده.. كان شيئا شريرا أن تضعه فى طعام طبيب الأعشاب وتقول إنها تجربة!»

بعد ستة أشهر كان «ناميكا» يرى زوجته الشابة رسالة قصيرة وصلته من الده:

«يدهشنى أن تكون عديم الشعور وترسل لى صورة زواجك.. كان بودى أن أعيدها إليك، لكننى بعد تفكير قررت أن أقطع منها زوجتك فقط وأعيدها إليك، حيث لا علاقة لى بها، وكم أتمنى ألا تكون لى علاقة بك أيضا.»

وعندما قرأت «نينى» الرسالة ورأت صورتها المبتورة، اغرورقت عيناها بالدموع وأخذت تنتحب.

قال زوجها: لا تبك يا حبيبتى، إنه طيب، ولابد من أنه ذات يوم سينظر إلى زواجنا بعين الرضا» مرت السنوات ولم يأت ذلك اليوم أبدا.

ظلت علاقة الرجل بابنه مقطوعة علي مدى ثمان سنوات . ثلاث مرات فقط كان يرد علي رسائله عندما يعبر عن رغبته في الذهاب إلى القرية لقضاء إجازته. كان رد الرجل « لا أستطيع أن أقبلك فى بيتى، ولا يهمنى أين ولا كيف تقضى إجازتك.. ولاحتى حياتك لهذا السبب. »

لم يكن التحيز ضد زواج « ناميكا » مقصورا علي القرية. كان ذلك يأخذ شكلا مختلفا حتى فى لاجوس بين أبناء قبيلته الذين كانوا يعملون هناك. النساء عندما يجتمعن لم يكن عدائيات مع « نينى » .كن يبتعدن عنها فقط لإشعارها بأنها ليست واحدة منهن.

لكن « نين » كسرت هذا التحزّب بمرور الوقت، بل إنها نجحت فى مصادقة بعضهن. بدأت النسوة يعترفن لها، ببطء وضغينة، أنها تدير شئون بيتها على نحو أفضل مما يفعلن. وفى النهاية وصلت القصة إلى القرية الصغيرة فى وسط منطقة « الإيبو »، وهى أن « ناميكا » وزوجته الشابة كانا أسعد زوجين.

لكن والده كان واحدا من القلة التى لم تعرف شيئا عن ذلك.

وكان يبدى غضبه دائما كلما ذكر أمامه اسم ابنه لدرجة أن الجميع كانوا يتجنبون ذلك. كما أنه حاول بكل جهده أن يطرد اسم ابنه إلى أبعد ركن من ذاكرته ونجح فى ذلك إلى حد بعيد. كاد التوتر والقسر أن يقتلاه ولكنه تمكّن من ذلك.

وذات يوم تسلم رسالة من « نينى »، راح يتأملها دون حماس، إلى أن تغيرت فجأة تعبيرات وجهه فأخذ يقرأ بعناية.

منذ أن عرف طفلانا أن هناك جدا لهما، أصرا على أن نأخذهما إليه، وأنا أرى أنه من المستحيل أن نخبرهما بأنك لن تراهما. أرجو أن تسمح لـ« ناميكا » بأن يحضرهما إلى القرية لفترة قصيرة أثناء إجازته فى الشهر القادم. أما أنا فسوف أبقى هنا فى لاجوس. »

فجأة، شعر الرجل بأن القرار الذى ظل مصمما عليه عدة سنوات بدأ يخذله. كان يقول لنفسه إنه لا ينبغى أن يستسلم. حاول أن يثنى قلبه عن كل العواطف. اتكأ على شباك وراح ينظر أمامه.

السماء معبأة بسحب سوداء ورياح شديدة تهب مالئة الجو بالغبار وأوراق الشجر الجافة.إنها إحدى تلك المرات النادرة التى تشارك فيها الطبيعة الصراع البشرى. وسرعان ماهطل المطر.



أول مطر هذا العام. القطرات كبيرة وحادة ومصحوبة بالبرق والرعد اللذين يميزان تبدل الفصول. كان «أوكيكى» يحاول جاهدا ألا يفكر فى حفيديه، بيد أنه كان يدرك أنه يحارب معركة خاسرة. حاول أن يدندن بترنيمة مفضلة لكن صوت قطرات المطر العنيف على السقف أضاع اللحن. وفجأة .. عاد عقله إلى الأطفال.

كيف يمكن أن يغلق بابه دونهما. وبعملية ذهنية غريبة كان يتخيلهما واقفين خائفين منبوذين فى هذا الجو الغاضب القاسى.. محرومين من دخول منزله.

فى تلك الليلة لم ينم تقريبا من شدة الندم، ومن خوف غامض بأن الموت قد يدركه قبل أن يفتح الباب لهما..

(*) شاعر وقاص وكاتب روائى من نيجيريا من مواليد ١٩٣٠، من أعماله الشعرية «كريسماس فى بيافرا» ومن أشهر رواياته «الأشياء تتداعى» و«سهم الله».



غبار

وديع سعاده

الغباريون

مقفرة الطرقات وهانحن وحدنا .الأرض صارت غباراً وها نحن نكمل حياة الغبار.

إننا نكمل حياة غبار الأرض .هذا الذى يجب أن يكمل حياته أحد، وها نحن نفعل.

لا نكمل حياة الأرض بل حياة غبارها ، لا نكمل حياة بل موتاً .جئنا لنرافق الغبار فى هبوبه الأخير، نحمله إلى مثواه ،وننام معه.

ما كان الأرض لا يشبهنا .إنه نقيضنا ونحن أنقاضه. وما جئنا لنكمل تلك الأرض بل لننقضها .ما جئنا لنكمل بل لننقض.

لادين قبلنا لا دين بعدنا لادين لنا .غباريون بلا دين ولا متدينين فليس للغبار غير الهباء .سابحون فى فراغ .فى الفضاء الذى لا الأرض أمه ولا ولده. فى فراغ الأبوة وفراغ النبوة .إننا ذاهبون إلى إلهنا ،إلى العدم.

نحن الغباريون ،وهذا ما رأيناه فى هبوبنا ،هذا ما كان شيئا قبل أن يصير غباراً ،ما كان شيئا قبل أن نصير نحن الغبار:.

جمال العابر

العابرون سريعاً جميلون ، لا يتركون ثقل ظل . ربما غباراً قليلاً ، سرعان ما يختفى.

الذاكرة تعيق الراغبين فى الموت .وتجعل الراغبين فى الحياة موتى. فلندفنها إذن.

لندفن الذاكرة ونحن نغنى.

إنها حفلة سخيفة فى أية حال ، ولكن بما أننا وصلنا ،فلنغن ونرقص.

ثوان قد نكون فيها جميلين.

لكن أجملنا سيبقى :الغائب.

منفى اللغة

إذا كانت اللغة وطننا حقاً ،فإننا نعيش فى منفى.

أليست هى ما نتحدث به مع أنفسنا لا مع الآخرين؟ ولا يكون لنا توافق مع ذاتنا ولا مع الآخر؟.

اللغة شأن خاص لاشأن عام. نتكلم كى نقتنع فلا نقتنع .كى يقتنع الآخرون بنا فلا يقتنعون .اللغة نأى لا اقتراب.

المتكلمون ينفون أنفسهم.

والخروج من المنفى هو الخروج من اللغة.

اللغة هى أصوات موتى .وبها نرصف جثثاً.

الكلام الحى كان كلام الإنسان الأول، الأول ،قبل أن يتكلم.

ظل أن نكون

هى ظلال ، هى ظلال ،لا تيأس .اضرب الشجرة فتسقط الظلال .إقطع الأغصان فتر الشمس.

لكن، هل يجب قطع الشجرة من جذورها ؟ أم الاكتفاء بذكرى ضوء؟.

الذكرى تكاد تكون كل وجودنا .غير أننا نقطع الأغصان ونبقى الظلال.

وفى هذا السباق من يصل إلى الغروب أولا، الشخص أم ظله؟.

نتسابق ،نحن وذكرانا ، ثم نرتطم بعضنا ببعض ونختفى.

نصير غباراً ميتاً ،ونحل بعدذلك فى وحل الأحياء.

وحل لم نشا أن نصنعه . ولا أن نكون فيه . ولا أن نتركه لغيرنا . ولا أن نراه. هى ظلال، ظلال.

إقطع الشجرة.

إنهم يتساقطون ،الواحد تلو الآخر،المتشبثون بالإقامة. يتساقطون بأوطانهم التى صارت وهماً .بانتماءاتهم التى صارت كذبا .بأبوتهم التى صارت عبئا .بإيماناتهم التى تقتلنا ،وتقتلهم ،وتقتل الحياة.

العابرون لا ضحايا لهم .هل لذلك بات علينا ،كى نمجد الحياة ، أن نمجد عبورها بسرعة ،أن نمجد الانتحار ؟!.

بخفة خفقة الطير وانفتاح النسمة للجناح .بخفة انفتاح هواء العبور واندمال هواء الإنطلاق.

عابرون سريعا ،كلحظة انقصاف.

لهم من العصفور صوت ،من الغصن نظرة ،من الزهرة شميم خاطف.

عصافيرهم للغناء والرحيل ،لا للسجن فى أقفاص أو تأبيدها محنطة فى واجهات.

طيورهم الروح المسافرة ، لا الريش المقيم . وزهورهم العبق الشارد خارج الإناء.

سوى المرتحلين ،واللامبالين،والعابثين بالإقامة ،والممسوسين ،والموتى ، من كان سيكتشف جمال العبور؟.

وأية لحظة تكتشف الحياة أكثر من لحظة الغياب عنها؟.

هل لذلك تجب مصادقة الرحيل أكثر من مصادقة الإقامة؟.

وهل، لذلك،على حياتنا أن تكون ،فقط، تمرينا على جمال الرحيل؟.

أجملنا الراحلون ،أجملنا المنتحرون .الذين لم يريدوا شيئا ولم يستأثر بهم شئ. الذين خطوا خطوة واحدة فى النهر كانت كافية لاكتشاف المياه.

اجملنا الذين ليسوا بيننا . الذين غادرونا خفيفين ،تاركين ،بتواضع ،مقاعدهم لناس قد يأتون الآن، إلى هذه الحفلة.

- حفلة سخيفة، ورغم ذلك لا يترك المتشبثون بالإقامة مقعداً!.

لكن لم المقاعد ،ما دام المحتفلون يبدأون ضيوفاً وينتهون أعداء؟.

لنمض إذن، بخفة ، قبل أن تلتهمنا الخناجر ، قبل أن نصير طبق الوليمة.

لحظة الوصول إلى الاحتفال هى كل جمال الاحتفال .وبعدها ، سريعا ، يصير الجمال هو المغادرة.

الخطوة المغادرة هى الأجمل دائماً.

الراحلون يمتزجون بالنسيم .وإذ نقف نحن ،لتشييعهم ،فلنشيع معهم ذكراهم أيضا. لأن الذكرى تعيق رحيلهم ،تعيدهم إلى مكانهم ،تجعلهم جمادا ..

الأكثر جمالا بيننا ،المتخلي عن حضوره .التارك فسحة نظيفة بشغور مقعده .

جمالا فى الهواء بغياب صوته .صفاء فى التراب بمساحته غير المزروعة. الأكثر جمالاً بيننا :الغائب.

قاطعُ المكان وقاطع الوقت بخفة لا تترك للمكان أن ييبه ولا للوقت أن يذريه.

مذر نفسه فى الهبوب السريع غير تارك تبناً لبيدره ولا قمحاً لحقل سواه. المنسحب من شرط المشي للوصول .المنسحب من الوصول.

العابر سريعا كملاك مهاجر .غير تارك إقامة قد تكون مكاناً لخطيئة .غير مقترف خطيئة ،غير مقترف إقامة.

سريعا تحت شمس لا تمسه ،تحت مطر لا يبلله، فوق تراب لا يبقى منه أثر عليه . سريعا بلا أثر ولا إرث ولا ميراث.

لم يقم كفاية كي يتعلم لغة . لم يقم كي يتشرب عادات .لا لغة له ولا عادات ولا معلمين ولا تلاميذ .عابر فوق اللغة،فوق العادات ،فوق المراتب والأسماء والاقتداء.

بلا اسم فوق النداء والمناداة.

وفوق الإيماءات ، إلا إيماءة العبور .

وبلا صوت ،لأن الصوت ثقل فى الهواء.

لأن الصوت قد يرتطم بآخر .قد يسحق صوتاً آخر فى الفضاء .قد يزعج النسمات.

وبلا رغبة .لأن الرغبة إقامة .ثبات.

العابرون سريعا جميلون . لا يقيمون فى مكان كى يتركوا فيه بشاعة .لا يبقون وقتاً يكفى لترك بقعة فى ذاكرة المقيمين.

الذين أقاموا طويلا معنا تركوا بقعا على قماش ذاكرتنا لا نعرف كيف نمحوها.

بقع مؤلمة ،أينما كان على المقاعد ،بحيث لم يعد يمكننا الجلوس.

المقيمون طويلا يسلبون مقاعدنا . يحولون أثاث بيوتنا إلى قطع منهم .بحيث نجلس،إذا جلسنا ،على ضلوعهم ،على عظامهم.

يسحق المقيمون المقيمين .أما العابرون فلا يسحقون أحداً ولا أحد يسحقهم.

لا يطأون على كائنات ولا يثقلون خطوا على أرض .حتى الهواء لا يلمحهم غير لحظة.

بلا قلق ولا ندم ولا آلهة ولا اتباع .إيمان واحد لهم :العبور .

المتخلون عن الأمكنة والأوطان والآباء والبنين .كاسرو القيد. مخربو المشنقة المصنوعة من حديد المكان والزمان والانتماء.

الرغبة

مسقط الرغبات بلغ الهدف .فلا رغبة فى مشى بعد .ولا فى وصول.

أليس الوصول هو تجاوز رغبة الوصول ؟ أن تصير بلا رغبة فى شئ ،فقط المقعد الصغير الذى تجلس عليه ربما، أو الشجرة أمامك، أو الفراغ الذى بلا مقعد ولا شجر؟.

أليس الوصول أن تبقى حيث أنت ؟ أن يكون هدفك مكانك بالضبط حيث أنت هنا والآن؟.

أن تتجاوز الرغبة ، أليس هذا هو العبور العظيم.؟.

الرغبات تفسد النزهات . لا يعود أصحابها يرون جمالات الطريق. تصير عيونهم فى مكان آخر .فى مكان الرغبة ،التى لا تستقر فى مكان .الرغبة اللامكان لها. .يصيرون فى الغائب ،المستلب ،غير الموجود .يصيرون فى اللامكان.

الراغبون يقيمون فى الملغّى.

هل يمكن بناء بيت فى غياب ، وضع كرسى فى عدم؟.

الرغبات تصنع حفراً فى الروح ، تصنع جروحاً ،هل يجوز وضع مقعد فى جرح؟.

إذا كانت الجروح التى حفرتها الرغبات على مدى التاريخ ،وتسيل منا دماً الآن، لم تبلغ مستواها بعد ولاهدفها ، أيكون مطلوبا إذن صنع طوفان جديد من جروحنا أم دمل الجرّوح؟.

هل يجب تهشيم الروح والجسد فى الممرات نحو الرغبات المستحيلة ، أم الجلوس والتمتع بمشاهد الطريق؟.

أيجب طلب غائب أم الفرح بعدم حضوره؟.

وإن كان لن يأتى ، ولن نصل إليه ،هل نعيش غياب انتظاره أم نعيش حضورنا فى غيابه؟.

ثمة رقص على الدرب لا يراه الراكضون. رقص يعرفه الجالسون . ثمة رقص خفى فى الجلوس.

الساكنون يسمعون وحدهم الأغنية .الضاجون طرشى ضجيجهم.

فى السكون غناء جميل .فى الصمت دهشة أصوات .حين تجلس وتصمت

تكون تخترع أوتاراً جديدة.

وولادات ،لا تصرخ حين تولد.

وميتات ،لا تأسف إذ تموت.



ورقصات ،تنتشى من سكونها.

ومسافات ،تقطع الدروب وهى على مقاعدها.

ومزهريات ،تعبق من فراغها.

فى السكون أرض جديدة ،والسماء تبزغ من العيون المغمضة.

أحيانا ينشر الجرح صيفه على البيوت.، فتخرج نقاط دم كراسيها لتستظل الشجر.

أحيانا تخرج نقاط إلى النزهات ولا تعود إلى العروق . أحيانا ييبس الدم

على الباب، أحيانا يضيع،،ودائما ينزل فى غير مكانه : على تراب ،على حجر، على جلد، على قماش ،وليس أبدا على هدفه . فهدف الدم ،على الأرجح ،ليس الخروج ، بل البقاء فى مكانه.

الخروج من المكان ليس نزهة، ليس بلوغاً، إنه ضياع.

والرغبات التى تخرجنا من بيوتنا لا تمنحنا ظلا ولا نزهة .الرغبات تشردنا

على الدروب، وتترك منا عظاما فى المجاهل.

هل أقول لا ترغب؟ وكيف يكون ذاك؟ أليس كمن يقول لا تكن؟.

لكن، أبالرغبة كون أم يولد الكون خلسة فى غيابها؟.

هل يقيم الكون فى الرغبة ، أم يبدأ من النقطة التى بعدها ،من الفسحة، ويمتد فى فراغ عظيم؟.

أن تكون حقاً،هو أن تسعى إلى ملء نفسك بالكون أم أن تفرغه منك؟.

والهدف ،هل تبلغه إن سعيت إليه أم إذا ألغيته؟.

ألا تكون وصلت إذ تلغى الأهداف؟.

إن بلغت رغبة تلد لك رغبات .فالرغبة إن بُلغت تكاثرت .ولدت أطفالا مشاكسين.

وتركض أنت، تركض ولا تبلغهم إلى أن تلفظ الأنفاس.

اقعد . لا تلهث على الدروب

إلغ الدرب، تصل.

شعر

فصل الغواية

حسن طلب

(١) عاهرة

أنا من تتشكل فى تفاح الله
لا يظلمنى من يقضمنى
ويمن على .. ويخدمنى
من يستخدمنى
فأنا سندسةُ الباه
لك بالأمس تسند ست..
وسوف غداً أتسندس عند سواك
وبعد غد عند سواه!
فأنا لا لوم على..
أجوع .. فآكل من ثديى
وإن أكتب
فبنصفي السفلى .. بأفتك أسلحتى
أو إن أقرأ.. فكتاب الأنكحة..
أحب حروف اللغة إلى: الألف

وقرة عينى الهمزة..
أعلى آلاتى: المستهدفة
وأحلى لذاتى : المستأنفة
وأحلى أمكنتى: السرر
إذا اشتعلت فى الليل..
وطار الشرر
ومعبودى : الذكر المنتشر
ولا أعرف إلاه إله!
فأنا فاكهة الليل:
منامى لليقظين خشوع
وخضوعى للمتعظين صلاه!
لا لوم على إذن
كيف تُلام امرأة تتشكل فى تفاح الله!

(٢) قرف

شئ لزج
يُلطخ الأيدى التى تلمسه
يهيل قاذوراته من فوقنا
يطمس ما يطمسه
فينا
ويطفئ الوهج
شئ «كئيب»..
كائن كظ الأسارير .. مشوه البقايا..
لم أجد أفظع من مظهره إلا الخفايا..
تترجرج الخلايا فيه كالهلام..
وهى تختلج:

عينان إبليسيتان.. وجنتا قرد..
جبين يجعل الناظر يرجو منه

- بعد الشدة -الفرجُ!
كيف انخدعت فيه بالأصباغ
وإطمأننت للعطر.. فصدقت الأرج!
فم كفتحة الشرج!
كيف اقتربت منه؟ بل قبلته!
ويالها من قبلة شنعاء..
ظلت بلعاب من خراطيم الذباب تمتزج!
ياللصديد الطافح
كيف احتملت ريحه
رغم الهواء الفائح؟!
وكيف لم تفطن جوارحى
إلى رائحة الأيدى التى قد سبقتنى بهنيهة
إلى نهدين تاريخهما
حدث ولا حرج!
فيالها من مسة مودية!
ويالها مأدبة
وكل منهوم بها يرتع..
أو فيا لها بوابة
وكل طارق يلج!
كيف فعلت ما فعلت؟
كيف زاحمت بها جمع العفاة المدنفين الجائعين
.. والهمج!
كيف استطعت مثل هذا الفعل..
بل كيف لإنسان سوى الطبع
أن يستملح القبيح
ثم يبتهج؟!
وأى شيطان ترى
يجعلنا نستحسن السمج؟!

فهل هى الشهوة؟
هل هو الكرى تعقبه الصحوة؟
أم تُرى هو الطبع الذى:
ينسج أوهاما عظاما
ثم لا يلبث أن ينقض ما نسج؟!
أم أن هذا:
شبحالقبح الذى يهوى علينا
لابسا عباءة الجمال
كى يهزأ بالخيال
كى يطعننا فى مقتل
فنحن كلما اختبأنا منه..
ينقض علينا من عل
ويهبط الدرج!

(٣) فلاحة الدلتا

فلاحه الدلتا هفت .. وتهفهفت
واستهد فتتنىِ بالهوى المصنوع
والوجه المغلف..
كلما عريت وجاعتِ
أسعفتها حيلة المتكلف
انصاعت
أطاعت فاستطاعت
أتلفت
ما كنت قد أصلحته
وتزلفت
حتى اشترت منى.. وباعت
واستضاءت بالتماعة نجمتين
احتكتا بالعين
فى ليل التخلف



صنفت ما صنفت
فلاحة الدلتا تفلسفت
اختفت.. وتلصصت حتى اصطفت:
بعض النصوص .. وحرفت
ومضت تردد فى المحافل ما تردد
وهى آخر من يصدق ما أشاعت!
ألفّت ما ألفت
واليوم تلبس للحداثيين شارتهم
وتجهد
وهى تبحث عن حياة النص..
فى موت المؤلف!
ثم تعلن فى غد:
أن الحداثة عندها

شعر

الواقعيون

ابراهيم داود

يجب أن نكون واقعيين أكثر
ونحن نتحدث عن العدل..
لأن القطط التى كانت تزعجنا
فى المطاعم الرخيصة..
اختفت،
لتظهر عمارات جديدة فى المقابر
.. والعالم لايحب الواقعيين
والواقعيون لايحبون أنفسهم
.....
تستطيع بسهولة..
أن تستقل الباص إلى العمل
وتوقع فى سجل الزائرين..
ولكن المسافة بين المقاعد صعبة

والحديث عن العدل..
حديث طويل
يذكرنا بالقطارات الرشيقة..
التى رجمتها قرانا بالأشواق
.. ولكنه يصبرنا على الوقت
ويجعلنا رومانتيكيين
ونحن نتحدث عن الجنس
وساديين ونحن نتحدث عن التراب
....
يجب أن نكون واقعيين أكثر
ونحن ندخن
لأن الرئة تبحث عن الحرية
فى الحبر والصراخ

......

مات أصدقاء فى المقهى

وكان الطعام على النار فى البيت

ولم تعد لدينا أفكار جديدة

للعشاء

....

نحن فى كتب الجبر

ضد النتائج

والعالم الواقعى مزدحم بالتفاصيل

....

عاد أصدقاء من السفر

كتبوا على الجدران أرقام هواتفهم

وتحدثوا إلى" البقال"

عن العفة .. والموضة ... والنار

لنكن واقعيين

كل شئ فى المدينة

جديد .. ولامع

وغارق فى الحياة

والحيل القديمة أصبحت قديمة

ولانستطيع إقناع الفقراء

بالنصر

ولكننا ..

نستطيع أن ننصح المرضى

بالركض

ونعقد صفقةً مع الماضى

تؤهلنا للفناء.

....

" القانون" منح الخوف شرعية وترك

ثغرات لنا

لنتمكن - إن أردنا -

أن نرقص فى الظلام

فى اعتصام الحواس

يظهر النرد الغرائز طازجة

ونحن نتسابق فى الليل على ثمر

الصمت

ونبحث عن خصوم فى الحانة

يفهمون التوتر

ويقدرون الوحشة..

....

فى استطاعة كل منا

أن يلحق موعده

لأن القطار مضى

وتجاوز عصر البخار

وحطم أغنية فى العرض

وصفق الجمهور فى النهاية

....

لنكن طبيعيين

ونحن نغير ملابسنا

لنخلع أسبوعاً من العمل

وسنوات من الأحلام

لأن العالم الواقعى

لايحب الواقعيين.

قصة

الليل.. لما خلى

عزة رشاد

ما إن تجاوزت قدماها باب المستشفى حتى بدأت تقسم الطريق إلى ثلاث أقسام كما اعتادت أن تفعل.. يبدأ القسم الأول بسور السجن ورصيفه المتهدم المظلم والذى ما كان يقلل من وحشته إلا المفارقات التى تسمعها كل يوم بين الداخل والخارج .. فيوماً تسمع أحاديث عاطفية حارة ويوماً تصل المشدات الكلامية إلى حد السباب والتوعد، وفى كل يوم تسأل نفسها السؤال الذى لم تجرؤ على نطقه قط: من هم السجناء الحقيقيون؟.. ، توقظها الأضواء فى القسم الثانى من الطريق، هنا وأنت تسير بمحازاة مقهى حمزة الجديد سوف تسمع شتائم ومعاكسات، ضحكات ومخاوف ومفاوضات، بين شباب وشيوخ، شرطيين وخارجين على القانون، أرزقية وسماسرة، وهكذا سوف يستمر الضجيج حتى بعد أن تصفعها العتمة القاسية فى القسم الأخير من الطريق، و الذى هو أقل وحشة بالنسبة لها لحفظها له عن ظهر قلب، فبجوار السور العريض لبيت برعى سوف تسمع شتائم الأم لأبنائها (الرجال بشواربهم ليس إلاعلى حد قولها، لأنهم باعوا ورشة أبيهم وبددوا ثمنها، بعد قليل سوف يأتيها صوت سُمعة الغنائى يشكو زوجته للحارة جمعاء: بداية من جيوبه التى تفرغها كل صباح ونهاية بتفاصيل من المفترض أن تكون سرية، وهكذا ينتهى الطريق سريعاً، لتجد نفسها أمام باب شقتها وما إن تضع المفتاح فى الباب حتى تسمع صراخ أطفالها وزعيق أبيهم المعتاد، وبعد لحظات يكون شريك حياتها قد ارتدى ثيابه وغادر إلى المقهى.. ككل ليلة.

تبدأ سريعاً فى إعداد العشاء للصغار واستكمال الواجبات المدرسية التى

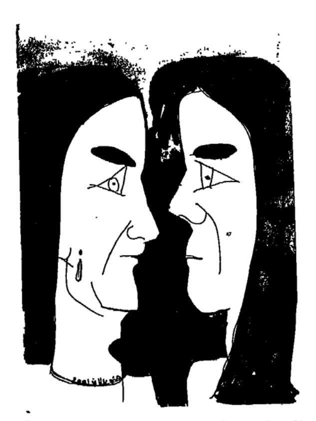
يتململ منها أبوهم، أخيراً يكون الأولاد فى فراشهم بادئين فى النوم بعد أن تقبلهم و تتمنى لهم أحلاما سعيدة.. عندئذ يبدأ وقتها هى.. عفواً لم يبدأ بعد، فعلى عجل ترتب المكان الذى تبدد نظامه بشكل عجيب، أثناء ذلك تدير الراديو تبدأ فى الغناء، ثم تتذكر أن صوتها لا يعجب جارتها النكدة فتصمت.

يكون الوقت قد اقترب من منتصف الليل عندما يبدأ وقتها .. تُخرج من حقيبتها بيد مترددة علبة المعسل التى اشترتها من الدكان المجاور لمقهى حمزة فتنظر إليها ثم تدخلها الحقيبة ثم تخرجها مرة أخرى.. وتبدأ فى نزع الكرتون ثم فض السيلوفان، تفاجئها صورة أبيها على الجدار المقابل لفراشها، رأت عينيه تحدقان بها.. نعم لقد أحبته بشدة ومقتته بشدة أيضاً، آه.. الأب العظيم.. كانت تتسلل إلى حجرته وإلى قلبه بابتسامة تصنعها خصيصاً لكى تلّين قلب من يشهد الجميع بأن لا قلب له .. إلا معها،

حجرته المعبأة برائحة المعسل وعيناه القويتان الكاشفتان لكل ما يمكن مداراته، وصوته العميق الحاسم والشارب.. «آه من شاربك يا أبى».. كل هذا أعطاه جلالاً وروعة تبعث شغفاً فى القلب ورهبة فى اليد التى تمتد خجلة لأخذ مصاريف المدرسة، فيعطى بسخاء ودون تردد، كانت تغادر حجرته وتعلم أنه يرسل خلفها من يراقب خطواتها عن بعد، حقيقة على عكس أمها لم يرفض لها طلبا قط.. فقط زواجها «هوَّ الجواز لعبة؟ ».. مازالت تتذكر صوت أمها وهى تحاول إقناعها بأنه كان يفعل ذلك لمصلحتها، بدأت فى مص قطعة من المعسل وهى تتنهد... هنا يبدأ الطعم الحلو، والرائحة، رائحة المعسل التى لم تفارق أباها حتى بعد تغسيله وتكفينه.. أتراها - بعد هذه السنوات - ما تزال متشبثة به؟ أخذت تضحك حتى صادفت يدها - وهى تعبث بأغراض حقيبتها - المذكرة التى وقعها المدير فى الصباح، ورماها لها بأنفه الشامخ دون أن ينطق بكلمة .. هو بلا شك يعلم أن كل قراراته الخاصة بالنظام والانضباط مستحيلة التنفيذ .. لكن ماذا يفعل بأنفه؟

شعرت بطعم المعسل يصل إلى معدتها .. عندئذ سال الطعم المر للدخان على لسانها .. بدأت تتأوه وتتقلب فى الفراش،

رأت نفسها تقطع رأس أبيها، وأنف المدير، وساق زوجها .. ظلت تتناسي شكوكها نحوه، حتى جددتها هذا المساء إحدى زميلاتها.. « محذرة .. ناصحة.. أم شامتةٌ؟ .. لا أدرى » رأت نفسها تنهض وتكسر كل شئ .. السرير .. المستشفى .. السجن وكل



شئ ، هنا شعرت بمرارة الدخان تصل معدتها فجرت لتتقيأ.. تألمت وهى تحس بجوفها يكاد يندفع من فمها وهى تفرغه بانصياع .. ولما أدركت أنها لم تمت بعد عادت إلى فراشها وشعرت بحالة من السلام، استرخت معها تقاسيم وجهها وقد طافت بذهنها صور عديدة ، وجوه أطفالها، وعيون المرضى المتوسلة بينما تغزهم زميلتها الممرضة ذات الأصابع المدببة بابر العلاج، صرامة أبيها والمدير، ابتسامة زوجها فى صورة الزفاف، تنهدت عميقاً ثم قالت: لست الحمل الذى يظنونه وليسوا الذئاب التى أظنها، عادت تضحك من نفسها مجدداً وهى تسمع صوتاً داخلها يقول: اللعبة لم تنته بعد يا أمى .. سوف أنال منكم جميعا. طوت المذكرة بحرص وهى تعيدها للحقيبة، وترسم على وجهها الابتسامة التى ستواجه بها المدير فى الصباح ، ولما رأت الساعة تجاوزت الواحدة بعد منتصف الليل - موعد عودة الزوج - هبّت واقفة لترتدى قميص النوم الأحمر.. بدأت فى بخ العطر وفك الشعر المعقود ، تأملته طويلاً حين أتى ، تحاول أن ترى ما بداخله ، أحزنها جمود ملامحه و أرهقت رأسها الهواجس ، فرت بعينيها بعيداً عنه وهى تسأله: مع من كانت سهرتك؟ أجابها: لا أحد ..

رفعت قميص النوم الأحمر قليلاً عن ساقيها وهى تقول لنفسها: الآن سنرى.

نـص

مدن ونصوص

رمال عمـــان

خليل النعيمى

(١)

فى مطار " السيب" الدولى حطت بنا الطائرة ، آخر الليل .

زخارف وفضاءات . التماعات نور الفجر الذى بدأ يتجلى ، بعيداً ، حيث أول أرض عربية تشرق عليها الشمس . حركة صماء بلا أنين . وهدوء قاحل مثل دبيب البشر الذين يتحركون طيوفاً.

من أنا ، وأين أكون الآن ؟

(٢)

فى " مسقط"(فى مساقط ، بالأحرى) تحتضننى الطبيعة ، كلها ، فى المساء . تغيب الشمس ولايغيب نورها الذى تبقى ظلاله الآسرة حولى . ظلال عالقة بقمم الجبال السود مثل رايات جيوش خرافية ولت الأدبار . وحده ، ماء المحيط يظل مليئاً بالبهجة والضوء . ماء خرجتَ منه ، قبل قليل ، وكأننى ولدت للتو.

فى قبة الماء ، وقفت أتساءل . أتساءل ؟لا ، وقفت ناظراً إلى الجبال . جبال شهب مطلية بالقار . جبال تحيط بالطبيعة كما تحيط الحديقة بأوتادها . بينها وبين

العصافير كنت أطير. أى صدع فتن الكائن وهو ينظر اللامرئى؟ أكان على ، إذن ، أن أخطئ مرة أخرى ، لأتأكد من أننى لم أخطئ ، أبداً ، عندما كنت أتوقع أننى سأخطئ من جديد!

متوتراً أقابل العالم هذا النهار . متوتراً ، ومتطرفاً فى مشاعرى ، امشى " هادئاً" نحو المحيط . امشى محاطاً بالجبال الجرد الواقفة بلا مبالاة فوق الماء . أخيراً ، احظى بالظل ، وفى مواجهتها اجلس . قمة ، قمة ، قمة ، أتملاها : ثمة سر لايدرك تخفيه هذه الجبال ! ولكن ، أى معنى لسر لا تدركه الذاكرة ، ولاتريد العين أن تخطئه فى الحال!

مشاعر كثيرة تناهبتنى وأنا أتولاها . مشاعر هيب ورعابات . لا ، لايمكن لى ، بعد الآن ، أن أتراجع لأننى صرت أخاف . أخاف من الوقوع . من لذة الوقوع بين مخالب هذه الجبال . هذه الجبال الحادة كالسكاكين ، وحزوزها المستقيمة المنحدرة من السماء . لكأنها شقت المحيط ، قبل قليل ، ناشقة بخشومها العظمى هواء الأعالى . لكأن تفجر الكون الأول قد تم هاهنا ! ومن يمكن له أن يؤكد العكس ؟

(٣)

ظمأ الصحارى القديم يستبد بى منذ أن أراها ، ولاأجد أمامى سوى المحيط . ماء وملح . صخور بلا أعشاب . أشجار سدر مليئة بالشوك . وقنافذ تستظل بالتربة من الشمس . حتى الجبال تبدو ظامئة ، هى الأخرى . من يرويها ؟

- اطلب من " درويش" ماء . ويصب لى كأساً من الورق والرمان ." درويش" الأسمر ، الذى يكاد أن يكون اسود ، يضحك . يضحك بصمت يشبه صمت الجبال الواقفة ، بتبجح ، فوقنا . ولكن ماهم الصوت طالما الرؤيا سالكة ؟ وأى معنى لضجيج فى سدرة من الخفاء؟

غداً سنذهب إلى الصحراء . إلى حلمى الذى رافقنى منذ ولادتى فى " بادية الشام " . عن صحراء " الجزيرة" استعيض بصحراء عمان ! ولم لا؟ ماهم المواقع إذا كانت الروح هى التى تسير؟ وكيف لانتعزى عن أمكنة لم تعد تسمح لنا بالوصول

إليها؟

فى الطريق إلى الصحراء نمر " بالجفنين" . ومن بعد ، " الخرس" . ومنذ أن نتجاوز الشجيرات القليلة المزروعة بأناقة على الطريق ، نسقط فى الصمت . صمت التلال الصفر المليئة بالنور.

وقبل أن نبتعد عن " مسقط" كثيراً ، نرى :" فنجا" ١٠ كم ، يميناً! ولكن أى معنى لمسافة بلا ربوع؟" مسافة من الفضاء" فى فضاء من مسافات بلا حدود . فيه تمشى ، وأنت ، فى الحقيقة ، مقيم ، ذلك الفضاء المصنوع من الحمرة والضوء . ضوء الشمس الآسر مثل رصاص مذاب .

بعد الجبال" الصغرى " المحيطة ، مباشرة ،" بمسقط" نتوقف فى المحطة . منها تتفرع الطرق والإبهامات :" صور" و" صلالة" و" نزوى" والجبال . الجبال التى تراقب بعيونها الحجرية الطرقات . و" إبراء" و" سمائل" و" لزغ". وأخيراً ،" سرور" حيث ولد أحد الناس . واحة واطئة من نخيل . من نخيل بلا أعذاق ، ذو خضرة مرة والتواءات .

(٤)

طائراً فى الضوء ، شئ واحد كان يحيرنى : أين هى العصافير؟ أين هى الطيور الكاسرة المحلقة تحت الشمس ؟ أين هو صوت الحياة ، ومامداه ؟ ولماذا لاتتكلم هذه الجبال العظمى الراسية فوق البحر ، أقصد فوق البر ؟ ولم تظل سلاسلها تحيط بنا ، صامتة، بلا انقطاع؟ أية مفارقة لاتدرك تفصل بين الكائن وبين الكون!

أسافر وأنا أتلمس نفسى متفقداً : لكأننى نسيت شيئاً منها ! ولم أنس سوى طمأنينتى . طمأنينتى التى جئت بها ، ذات يوم . طمأنينة اليقين الخادع بأن العالم هو ماألفناه . وهو ، فى الحقيقة ، شئ آخر.

ولكن أنى للسكون أن يستوعب الحركة؟ وأنى للكائن أن يدرك آلاف الرؤى والمصائر؟ اللعنة.

نقد

«مشهدية المرأة -الإلهة

إضاءة لنص «قل هى»

للشاعر أحمد الشهاوى

غادة نبيل

أحمد الشهاوى يمثل أمام موته كثيرا. «قل هي» عمل ينسج فى النول القديم أقصوصة باهرة لموت لم يأت بعد.

يمكن- لو تركنا الموت أو تركنا هو لفترة- أن نشير إلى أن الشاعر يمارس تسمية النفس عبر أكثر أعماله . أرى هذا فعلاً للمقاومة لا مشكاة للذات والتحديق الشعرى فى مرآة تلك الذات تماما حتى وإن لم يفلت من إستطالة مرحلة التحديق تلك فى أعمال سالفة. ولغة البيان عند شاعر مثله هى لغة مرهقة بوعى الابتسار ، بطاقة البحث عن المعنى ويشجيها كثيرا ما يلاحظة السيد بالومار فى الرواية بنفس الاسم للفيلسوف الروائى الراحل ايطالو كالفينو. بالومار ذاك يقول: «إذا كان ينبغى أن ينفد الزمن» ،فبالإمكان وصفه لحظة تلو لحظة، وكل لحظةحين توصف ، تتسع لدرجة يصعب معها إدراك حدها».

فهل يكون هذا كل ما هنالك أو يمكن الوصول إليه -من معنى؟.

التسمية كما أسلفت تميل بإطراد إلى أن تصبح فعل توكيد لوجود أى لمعنى المقاومة فى الأحاديث «كان يجنح إلى» الفتى أحمد» أو «الفتى» .فى أحوال العاشق يقول« وعرفت اسمى» ويتساءل بزهو من يريد أن يترك علامة على خد الكون القاسى النسيان «هل ألف حاء ميم دال» كشف سهل؟ »أما فى «قل هى» حيث « الفتى» موفور الذكر فنجد «الشها/ وى من كائنك وكائنها» .. ويعلن «ها هو اسمى» وينتحب :« سأنسى / أننى أحمد /لأحمد هجرتى /وهجرانك لى».

لا أعرف لماذا لم أستطع تجاوز التسمية هذه المرة وفى هذا الديوان ، قد يكون للأمر علاقة بالتشفير الكامل (هل هو كامل؟) لعناوين القصائد أو الأدق جعل العناوين أكثر باطنية بالحروف.

سر النص يزدهى بالتماثل مع فكرة سر الكون وفى الآيات القرآنية البادئة بحروف يفيدنا أهل التفسير والعلم أن الأسرار فى الحروف التى لا نفهم ..من هؤلاء أيضا نعرف أن ثمة اسم للحق الأعلى غير الأسماء التسعة والتسعين من يعرفه فقد وصل.

وقد رأينا أن الحروف التى ربما يكون فيها سر النص ،ليست إبتداعاً لأحمد ولاهى بجديدة على دواوينه وإن لم يكن بمثل هذا الاصرار ..والتكاثف ،سبق بهذا الحس الطلسمى الهرمسى الباطنى فى« الأحاديث» ممعناً فى تشفير المنطقة الفراغ الواقعة بيننا جميعا كبشر ومستثمراً الفراغ الذى هو ليس بأبيض تماما أو أبداً من حيث أقدار المعرفة اليسيرة النزر التى قد تربط بين من يقولون أنهم يعرفون بعضهم وما هم بعارفين لا يشبع رغبة فضول ولا ينآى بسره تمام النأى.

يقول أحمد: وأحرق ماؤه لغة تقول

ولا تقول؟!.

،وبالنسبة للصوفى فى النقطة أكثر مما فى الحرف (فى الديوان احتفاء ولفت نظر إلى النقطة ربما استدعاء لمقولة الإمام علّى» أنا النقطة تحت الباء» ،وفى الحرف أكثر مما فى الكلمة وفى هذه أكثر مما فى العبارة.

إبن عربى يفهم هذا (السفر الأول من الفتوحات المكية):

« الحروف أمة من الأمم ،مخاطبون ومكلفون ،وفيهم رسل من جنسهم ، ولهم أسماء من حيث هم ، ولا يعرف هذا إلا أهل الكشف من طريقنا ،وعالم الحروف أفصح العالم لسانا وأوضحه بياناً ،وهم على أقسام كأقسام العالم المعروف فى العرف».

وبالطبع لانتجاوز الحرف بدون ذكره كركيزة بنيوية لنص كالطواسين.

وهذا- أى «قل هى» -كتاب يصفه كاتبه بأنه «قرآن عشق لشعبى». تبدأ سوره بـ« ألف لام ميم» وتتوالى «ألف لام ميم صاد» ، «الأف لام راء» ، «ألف لام ميم راء» ، «نون» «طاء سين ميم» ، «حاء ميم».

هذا الولع بالحرف- بالألفا أو البداية -كتكتيك قرآنى يزيد شغف القارئ فى إعادة تركيب ماقد لا يكون بالضرورة مفككاً أومنتثراً. اللعبة جذابة لذاتها مع ذلك. رغم هذا

فبعض الحروف دال ورامز بذاته ..ف «نون» تحمل من الاستغناء والانغلاق والتشيع للنهايات من الإيماءة ما تحمل . بينما «ألف لام ميم» ربما تكون ألم و«ألف» لام ميم صاد « قد تكون «المص» -لو أردنا إقحام التفسيرات الفرويدية ونحن نحاذر من غضب الشاعر و«ألف لام ميم راء» يمكن ببساطة أن تكون «المر» أو لا تكون شيئا .

وأرجو ألا يسخر الشاعر من هذه الترجيحات التى لا تسرى بالطبع على عناوين بقية القصائد التى رأيت فيها اقترابا من حروف خاصة ناسه بشكل أو آخر.

هو الذى «يدق خيمته» بين حرفين ، أو «يمشى» فى حروف معشوقته ، أو يودع البحر حرفاً ما أو يصعد بين حرف أنشاه يشوف أوحرفه يجلى ذاته ويستطيع أن يترك حاءه ويفتح الحاء من مياه ويزوج بالحرف للسماء ،كل سين له خيانة وفراق وموات كما تدركه الأبجدية.

قلنا أن سر النص / الحياة ربما يكون فى عناوين القصائد القرآن لكنه أيضا قد يكون فى مقطع حيوى بسيط متمرد على التشفير والتجريد العاليين

«خذ الثانية

فالوقت خلاصة الماءين

والناس منشغلون عن ذكر الهوى بكتابته

ولا تك جندياً فى جيشها

كن سرة الماء

ودافقه

....

كل ملموس منته

غير أن الشاعر لا يقوى على عدم تلبية نداء الغواية / الموت ،تماما كبحارة يوليسيس الذين يعلمون أن غناء السيرينات الإلهى الجمال هدفه دفعهم بالسفين إلى الصخور والقفز فى الماء لكنهم يسمعون.. ويفعلون لا كما يوليسيس الذى طلب ربطه بالحبال إلى صارى المركب دون سد آذانه ليسمع ولا يهلك .. معادلة النجاة .. ألم يقل الاقدمون :«من سمع الغناء على حقيقته مات»؟.

برجاء الاستجداء ينطق الشهاوى:

«خلينى ألمس

فهو الإله الذى عبدته آلة قديمة».

وأيضا: «كلما مسست

علت روحى

فامنحينى

وانمحى»

ويزيد «جسست

فإذا بى محترق فى نار مائك ، كلى صائر فى كلك».

وفى الأخير تتعملق المثلية بين المعشوقين .إلله : والحبيبة.

هو الراغب فى الفناء والاحتراق (ألفاظ النار والرماد موفورة فى النص» باللمس أو هو يريد اللمس ولو بثمن اللمس ..الفقد أى الألم أى بالمعرفة الى التى المحبة شرطها والتى هى بغية المحبة وذلك من أجل هدفين فى ذاتهما ..تجربة اللمس وتجربة الفناء .وهذا اختيار.

ولا نعرف نحن كيف نسمى الفناء تجربة بالاستناد إلى عدم العود طالما نحن كائنات مفعمة بالآنية والماهية لكن ربط معنى التجربة بفكرة العودة التى تستحيل على الفانى وقصرها على شرطية الاقامة فى الحياة إنما هو ابن لوجودنا فى الحياة وعلى النحو الوحيد الذى نتواجد به وهذه معضلة.

ومن الجس قد يطمح الصوفى فى معرفة من المؤكد أنها غير التى نحيا ونقنع بها- حتى من الجس وغيره.. المعرفة عنده إلهامية ذوقية إشراقية وقلبية . لا حاجة للصوفى للحس أو العقل ولا حاجة به لشريعة .وهو لا يسمى عارفاً إلا فى حال فنائه فى الله بموجب قوانين تلك التجربة فى معاينة نور الأنوار التى تعنى المشاهدة والشطح المأمولين وفقط بمقدار أجنبيته عن نفسه.

ولأن المحبة طريق المعرفة عنده ،الصوفى المنفصل يجاهد طوال الوقت ضد الزمنية يجاهد كى لا يتزمن وهو فى هذا ثائر وحالم عظيم كى يقول «أعلم أن جهنم إذا رأتنى تخمد» ولا يكون ساخراً إلا من عدم تصديقنا لذلك.

ولنعرف من هى المرأة بالنسبة للشاعر قد تكفى التفاتة أو تذكرة بالعنوان «قل هى» إبدالاً للملفوظ القرآنى فى مفتتح سورة الاخلاص «قل هو» غير أن المنطقى أولا أن نتعرف إلى من تكون المرأة للصوفى.

كما نعلم سفرُ الصوفى ينتهى بالفناء فى الله أى بالبقاء المكين فيه ونعنى الاتصال به والانفصال عما سواه من ذوات . الصوفى الذى يفنى يموت عن السوى- وهو كما

كما يقول المسيحيون عمن اختارته الرهبنة كنداء » قد مات عن العالم فالمحبة عند الشبلى » تسمى كذلك لأنها تمحو من القلب كل ما سوى المحبوب.

غير أن الاشكالية الوحيدة فى هذا الموقف هى جدلية الحضور والغياب أو دوام الاتصال والانفصال القائم فى الدنيا من حيث أن المشاهدة حال تحضر وتغيب .ومن ذلك تكون ثمرة ألم لا يركز المتصوف يدرك فى صورة الأنثى التجلى الأسمى للألوهة الخالقة »أدونيس يشرح أكثر : .

« فحين كان الله فى الأزل يتوق لكى يعرف » ،أى ليكشف ذاته فقد كان يتوق إلى أسمائه التى لم تعرف.وحين يبلغ « المتصوف » إلى معرفة ذاته ، يبلغ كذلك إلى معرفة الاسم الإلهى .وهذه المعرفة هى التى تكشف له حقيقة الأنثى الخالقة .فكأن الذات، النفس ، رمز المرأة وكأن النفس هى القوة الخالقة ،بالنسبة إلى الجسد. ،والمتصوف يتأمل متقمصا آدم. والله أحب آدم- بحسب أدونيس (الجملة الاعتراضية من عندى) - بالحب نفسه الذى أحب به آدم حواء. وآدم إذ يحب حواء يحاكى النموذج الإلهى ،فآدم مثال أو تخلق إلهى .فحب المرأة هو حب الله ،وكما أن آدم مرآة تجلت فيها صورة الله، الشكل القادر على أن يكشف جميع أسمائه ،فإن المرأة هى المرآة ،المظهر الذى يتأمل فيه الرجل صورته الخاصة ، التى كانت وجوده المختبئ أى ذاته التى يجب أن يعرفها لكى يعرف الله »

(والمرايا فى الديوان لا تغيب).

ويستطرد أدونيس فى الثابت والمتحول مسهباً:

« المرأة هى الذات (حواء خلقت من آدم » « الإنسان فاعل» يتأمل ذاته ، فيرى فيها الله ، مفكر بأن حواء خلقت منه) ومنفعل (يتأمل ذاته، فيرى فيها الله ،ناسيا بأن حواء خلقت منه) . لكنه فى الحالتين لا يحقق إلا معرفة لذاته ولخالقه من طرف واحد. ولكى يصل إلى المعرفة الشاملة هى التى فعل وانفعال ،فإن عليه أن يتأمل ذاته فى كائن هو فى آن مخلوق وخالق .وهذا الكائن هو المرأة :حواء التى هى على صورة نفس الرحمة،خالقة الكائن الذى خلقت منه » .ومريم فى المسيحية تدعى أم الإله وأم النور.

الأنثى هكذا تكون الكائن بامتياز -أم وعذراء وخالقة. مريم التى ولدت الإله دون وساطة ذكر .متألهة ومستغنية. والشيعة يرون فى فاطمة عذراء وأما أنجبت الآئمة الذين يقدسون . إن الانثى بموجب هذه النظرة هى التجلى بامتياز كذلك بقدر ما تكون

جماع الحسى والروحى أى الكونى أما ابن عربى فيزيد على هذا أن المذكر موضوع بين أنثيين فيضع آدم بين ذات الحق التى صدرت عنها من ناحية وحواء التى صدرت عنه من ناحية أخرى وهو لا يخلق بوصفه العقل الأول بينما حواء هى النفس الكلية التى خلقت العالم وتؤكد اللغة هذا بمعنى أن المرأة أصل الأشياء حيث كل ما هو أصل فى اللغة العربية يسمى أما.

فماذا عن المرأة فى الديوان؟.

الأنثى المعشوقة هنا إلهة وفق قوانين محبة الصوفية. كأنك آخرة » «أرى بنورك كأن الذى شققت كان لى» وهذا فى سياق صور كاسحة للماء من أنهار وبحور ،هناك ماء غزير يمور به النص. . كذلك ثمة مقاربات عديدة بين هذه المحبوبة وبين الله.

«الياقوت/ مكتوبا على شفتيك / خطته يد الله »

«بياض النهد../ تجلى لى/ وأشرقنى وأعتقنى من ظلمتى وظلامى الأول »

«أبنى بيوتاً فى صحاريك / وأمشى إلى الله».

لكنها تحتمل المثلية مع الذات الإلهية أو البدلية معها

١) ستحتملين وقتاً أنت خالقه له».

٢) يتغير الشكل

وأنت باقية

لم تولدى

٣) أريد لها أن تعرفنى

فأنا جهول بى »

ويستدعى النفرى كذلك إذ يقول «والجهل بى هبة»

هذا الترادف والإحلال حينا والموازاة والمطابقة أحيانا يتأكد مع توالى القصائد ويتقاطع مع محاولة الذات الشاعرة ،(وهى ذات إله) مناوئة الإلهة المحبوبة . يحدث هذا على نحو تصاعدى.

«أنا مت

وشفتك فى

ثم :« بك آتى بالمخبأ

فى الدرجة العلية أكون »

أو يقول : أكتب ما لم يدركه الأولون ولا الآتون

ما لم يقدر أحد عليه هولى

وينتهى إلى حال يتجاوز بها حلولا قديما فى أحوال العاشق «عندما كان يقول «حللت فى» فإذا به يقول الآن «كلى فى كلك» فى تقمص مزدوج بينه وبينها أو تراتبى ثالوثى من الذات العلية فيها ومنه بعد ذلك فيها..

إن شئنا .ويستمر بعد العودة إلى الثنائية الواحدية:

«فبى أبصر .. ترنى فيك»

«ملكت المشرق في يديك»

وفى سعيه لذلك الاتصال الميثوس من اكتماله حيث كل ما يتحقق هو نكاح صورتيهما فى الأعالى يقدر على أن يكتب:

«نفسك مرآتى»

«أنا بين نوريك»

لتخرج هى منتصرة بإكليل قلوب المريدين من مناوئته الوقتية لمكانتها فى صراع الآلهة هذا.

كذلك تأخذ مناوئة الإلهة شكل الشروع فى إظهار الشاعر لمكانة يتبوأها لم يبلغها الخالق . يحدث هذا عندما يحكى «فتأخذنى يداك إلى ليلة الفتح .. إلى ليلة / ذقت فيها نبيذ سماء مكسرة ،إلى ليلة قدت فيها جيوش إلى البحر فانفتحت وردتان على جنة / لم يهتد (الله) إلى بابها»

فى هذا إعلان لتفوق يتحرك منه صوب مستويات أخرى من الألوهة على أمل توكيد معنى المقاومة بالندية «فاصطفانى إلها» غير أنه سرعان ما يعود للتسليم لها بالربوبية المطلقة.: «أنا عابد ما عبدت» «ودينى خطوة نحو صوتك ثم يتبع تكتيكاً آخر لزحزحتها عن موقعها فى أوليمب الألهة هذا وربما كان شاغرا إلا منها فنجد الإيحاء بأنها قرينة لبلقيس ملكة سبأ ومحبوبة سليمان «مذ كلمنى هدهدك» وتستعير صورة الأم العذراء بوضوح «والبكارة فيك «وإن هبطت أو تنزلت فهى لا تهبط إلى أقل من ملاكة أو نبيه وفى سياق اعترافى منه بهبوط موقعه بدرجات تفوق ولا تناظر شرطيا هبوطها من الألوهة . ألوهتها بلا مجاهدة .فطرية وأصلية بينما ألوهته نزوع إلى التأكيد على أنه موجود لا واجد وهو لا يزيد على أن يكون خادم شفتيها عندما تؤول هى إلى نبية لروحه وحتى هذا الوضع لا يستمر طويلا حيث تعود الإلهة إلى« أمواه العرش» ومكان هى خالقته بيديها كالرب وتتكرر كلمة «نقطة» فى الديوان

لتضع الشاعر آخر الأمر فى سرة هى كون كون محبة المحبوب ترميزا للتضاؤل المختار لحد الذوبان . أنت سيدة السماء/ فلا تبخلى على عبدك بالماء.» ليس هو إذن« شيخ الوقت» مطمح أئمة الصوفية وأهليهم بل المحبوبة سيدة الوقت والأرضين حتى الغريب منها، هى اللماحة ،البتارة ،الفعالة لما تريد ينعتها بـ« سيف التجنى » ،كاسرة ثوان عشاقها معبودة مرهوبة وملتهمة مثل كالى «بنورك أحرقتنى» «رأيتنى مذبوحاً».

وأيضا: أنا بين نوريك

صاعد

بين حرفيك

خارج من زمانى

شارب شمسين

من عوالمك

خطفتنى منى

وهو لا يقبل بذلك فقط وإنما يزيد بمطلب الصوفية الأخير: «فاحرقى هيكلى»

ومن هنا يرفع ناره ليحرق ويحيا فى ضمير الغياب ،.ومع إشراف الديوان على الانتهاء نلحظ المراوحة بين تقزيم الذات / توثين الآخر والتى يعلو فيها نبر النوح على النفس فى تعاقب صور الرماد والموت والعدم كاستقرار نهائى لحس الهزيمة فى مقابل والهجس بصورة الحبيبة الغول «أردت موتى» «إذا لا يمكن أن يتحقق التعاطف بدون اختيار قائم على الانحياز النهائى الذى يحسم تأرجح القارئ بين قطبى الصراع والذى يكسبه الصوفى الشاعر- العبد نهائيا بفعل الانسحاق الذى يقترب من غشيان المحبوب لحبيبه واضمحلال الحب فى منطقة لا تتشفع فيها محبة لقسوة كأنما كل بذل مضاف يستثير كوامن رغبات الاقصاء والهصر باصرار وتلذذ أكبر .إنه يكتب وهو يتآكل أو يلتهم بعد أن مشى إلى ذلك التآكل والالتهام

«صرت صفرا فى الزمان

وصرت صفراً فى المكان

فى

ال «لا أين» صرت

انمحاق تام . زوال لا بقاء فيه لنقطة ولارجاء -مع هذا- لسواه .. يغور حس النفى الذى لا يقوم على إلغاء أو محو مما يوحى بوجود ما فى وقت ما .. وإنما عدم وجد لولا

اللغة التى تعطى الغياب اسمه فتسبل عليه الشائه ..اللغة التى تفيد الغياب عن الوجود بمقولة الصيرورة « صرت. « فى« لا أين » أيضا كانت إقامة الشهاوى فى« أحوال العاشق » وكأن روح خالصة بلا اسم كتبت «قل هى » هذا يدعم مقولتى السريعة الآنفة بشأن علو التجريد تصاعديا عبر الدواوين حتى مع مواقع التحام الحسية بدءاً من ابتهالة «اللهم أمتنى بين نهدين » واسترسالا فى مقاطع اخفاء الموصوف الذى نحدس ما يكون بفعل اخفائه اللغوى وتوضيحه من حيث يمارس الإخفاء فى آن .وهو لا يعود إلى تسمية بعد ذكر «اليدين » و«الشفتين » للمحبوب وإن كان يعمد إلى التورية الاستعارية فى توظيف بعض الدوال « مئذنتان مثلا (وقد جاء بمفردها كذلك) وهو مثنى يتكرر غير مرة ليجلو به المخبوء المتكتم عنه ليظل عائما فى سياج المرفوعات التى لا سبيل إلى بلوغها.

سوى الدوار الصوفى لا نملك تفسيرا لهذه النتيجة المؤجلة حتى قرب انتهاء المتن- هذه ال« لا أين » التى إليها يصير . ويضمن الشاعر تفعيل استدعاءات الغياب والروح المتاهى بصور الماء والمرايا وإن كانت الأولى ذات استخدام أكثر كثافة من الثانية . يبدأ الماء الذى قلما تخلو منه قصيدة يتخذ أمكنة ومواضع ومقرونات شتى- ماء الروح ،ماء يجرى أو نرى الماء ملتبس مع النار وبها فإذا به يحرق ،ماء غاسل للشواغل ،ماء يتسرب أو حتى يكون إحدى مراحل تناسخ الحب من طير إلى صفر إلى شمس إلى نقطة إلى نشى إلى ماء ، ماء الهدر. الماء دائما مراد ومؤذ قادر على التخفى بطبيعته التى تصل إلى ذروة تكشف عنها نهاية النص حيث صورة نوح والسفين المثقوب هنا- بالضرورة- وبحر الرمال تعميقا للتيه بالخصوص فى الغنائية الأخيرة:

«قبرى ستجهله الطيور
إذا ما ذهبت إلى الذهاب وحيدة
وتركتنى أزن الرماد بنار ليس تحترق
يا أيها الورق
خذ خطوة نحو المياه
واكتب أننى قلق
قلق يؤرقنى ويأترق ».

تحدثنا عن ال« لا أينية » سريعا من حيث أنها طموح وبأكثر سرعة من حيث أنها إقرار بحتم.

من طريق آخر يتحرق بالغو الشطح إلى ميدان «الليسية» يقول واحد منهم:

«فما زالت أطير فيه عشر سنين ،حتى صرت من ليس بليس ، ثم أشرفت على التضييع وهو ميدان التوحيد ،فلم أزل أطير بليس فى التضييع ،حتى ضعت فى الضياع ضياعا ، وضعت فضعت عن التضييع بليس فى ليس فى صياغة التضييع ثم أشرفت على التوحيد فى غيبوبة الخلق عن العارف وغيبوبة العارف عن الخلق».

لعل المأزق أننا أمام صوفى شاعر (ولو أن أكثرهم فجروا اللغة بالرؤيا فكانوا شعراء) والحداثة هى الدخيلة لكن لا تريد تسخيف الأمور بتساؤل ما الحداثة وتعريفات اصطلاحية ستترى فأولياء الصوفية حداثيون كبار بالطبع.

يتفق رولان بارت مع جاك لاكان فى أن أقصى حالات اللذة أو المتعة المتولدة من نص ما إنما هى شعور يمتنع عن القول وبهذا لا يمكن تعليله أو التعبير عنه إلا خلال الفراغات بين قول وقول يسمى ذلك الشعور الممتنع على القول والوصف / Inter dit INTERDIT لأن تلك المتعة متحصلة بذاتها من الفراغات ،من الفجوات ، من مناطق لم يتم النطق يمكنونها أو هى مسافات التوتر اللازمة جماليا فى النص الشعرى ،وهى لدى الشهاوى غير قليلة فى النص.

وعلى سبيل المثال أو قصيدة « ألف لا ميم راء » إذ يقول:

الذى أحمل

أنته

وفى نونه أو قصيدة «نون» يوصف فعل كل سين له ودلالة تلك الأفعال ثم يترك آخر الأوصاف بلا تسمية وينهى ذلك المقطع بقولة فأخشى ، أما «حاء ميم» فتستند إلى تقسيم مقطعى تتكرر فيه مفردة البدء -أحاول ويشهدنا على المحاولة التى تأخذ نفسا أطول فتصبح «أحاول أن» وتظل غير مكتملة لنصدق فشل المسعى أو لنبقى حائرين مثله ونتشهد على المتاهة التى لا يملك خروجاً منها.... ويردف فراغاته المشحونة فى ذلك النص بتساؤل :كيف ..؟ سؤال للمطلق- يسائل به الوجود كله من خلال إيحاء بعدم فهم للنسبى الذى لا نملك من فضاء النص سوى الحدس بأنه هجر الحبيب أى الاساءة والقسوة الناعمة التى تغلفها أسباب قد تبدو منطقية تماما غير أنها ليست صادقة أو حقيقية وعلى هذا تفجر كل عدم الفهم النائم فينا حيال الكون وموقعنا فيه والظلم الذى بدأ بالميلاد. وليس أمام شاعرنا الذى شغف مزاجه بالموت مراداً للما بعد سوى الحلم بالمكروه ذاك يتحرى صراطه (جسر جينفات) ليصل إلى أصلاء الأحبة -نوال

عيسى فى كل الإهداءات وبعيداً عن الأنثى الغول المعذب هنا. ،وحيثما يحل فهو يتمكن ويتزمن لأنه يعيش .لهذا يصير الخروج من الأسر خطوة تقرب من الغائبين حيث الغياب عن ال« هنا » مبتغى. « حيل بينى وبين ما أشتهى».

إن بذرة شهوة الموت أو لنقل غريزته ترقد ها هنا-بالنسبة لكل واحد منا كما أمل .إن تعلم نقمة التخلى بالمران ، بما تعنيه من الوعى بالانهزام -تعنى حسبما أتصور استحالة عدم الافتتان بالأخروى كبديل «كتاب » ث موت جديد هو المسقوم القائل:

« عشر مضت من رحلتى »

متعب ..منجرف برغبة معرفة لا تنفصم عن محبة لامكان لها بلا تأهب لإنمحاق مطلوب يدخلنا فى حالة هى حركة الديوان يدور بنا درويشا نفقد معه كل ما نحن عليه قبل البدء ونزداد انقذافاً مع كل دورة والتفاف على المركز- السرة المطلوبة بين الاشكال المدورة فى القصيدة الأولى- « عينين » بمقصود البؤبؤ ،وبلفظة « شمسين » وبلفظة « الكون -وكلها أشياء مدورة أو دائرية الشكل حتى تبلغ سرة كون كون محبة محبوبة فى القصيدة الأخيرة ضمن هذا الدوار أو هذه البداية والنهاية التى تستعير حركة الكون فى النص وتجعل الثانى دائريا ،هذا لا يكون إلا بين عدمين والشاعر يجعله كذلك

« كأن الذى شفته عدم » يقول فى أول صفحة من الديوان.

« وزعتنى فى وردة طارت إلى« من العدم » يقول فى آخر صفحة منه فنصدق الدورة والدوار..الوردة المسقومة التى تنفتح -وفق دورة ولوقت -ثم تنقفل أبده أى أننا نصدق من حركة الديوان المتجاذبة نحو مركز والباحثة عن ذلك ولو على شفير الهلاك دعواه أقصد أننا نجد أنفسنا مرغمين على تصديق ما نغافل أنفسنا عن أنْ نعيه : بدده وبددنا.

الهوامش

١- أدونيس: الثابت والمتحول : بحث فى الابداع والاتباع عند العرب »
الجزء الأول -القسم الثانى- الحركات الشعرية »
الناشر : دار الساقى ١٩٩٤ ص٢٨٤ -٢٨٥.

٢- أدونيس : المرجع السابق، الجزء الثانى ،القسم الثانى بعنوان « الحقيقة والشريعة: الظاهر والباطن » ص١٠١ ،ص١٠٢،ص١٠٨.
الناشر ، دار الساقى ، ١٩٩٤.

رسالة

قبل افتتاح مكتبة الاسكندرية

هل سيحسم هذا الصرح قضايانا الثقافية ..؟!

عبد الغنى السيد

رغم كل مايثار حول افتتاح أكبر صرح ثقافى سوف يشهده العالم من أرض (الأزرايطة) فى الاسكندرية فى غضون الأسابيع القليلة القادمة. وفى ظل الاستعدادات المكثفة وبذل الجهود من أجل إنجاح هذا المهرجان إلا أننا لم نقرأ أو نسمع مجرد خبر ولو مختصر عن دور لجان مكتبة الإسكندرية إزاء حال التردى الثقافى الذى حاق بقضايا الخنق الفكرى والمعنوى لدى المبدعين والأدباء والفنانين التشكيليين مقابل هذا الحشد الهائل من المجلات والدوريات الترفيهية العابرة وانفتاح القنوات الفضائية – التى فتحت لها الدولة كل الآفاق بلا رقابة أو وصاية – على مئات البرامج – وليس الأفلام – البورنوجرافيك التى تطرح أدق تفاصيل التعامل لطقوس غرف النوم الوردية ليس من قبيل المعرفة أو إفشاء الأسرار إنما لدرء رهبة (الأخلاق) علماً بأن هذه الطقوس أصبحت هماً يومياً مكرراً كالعمل والقراءة والكتابة والمطلب الحياتى التقليدى.

بالتأكيد أن دور مكتبة اسكندرية سيقتصر على طبقة أساتذة الجامعات تجاه الأبحاث العلمية والتطبيقية البحتة فالمؤثرات كلها تتجه نحو تفعيل المكتبة إزاء

محاور أكاديمية أو معلوماتية تكفلها قيادات التعليم العالى الذين لاصلة لهم بالثقافة المعاصرة إلا فى حدود تخصصات مهنية لعدد قليل جداً منهم وأغلب الظن أن معظمهم بعيد تماماً عن مأساة وزير الثقافة المحاصر من ألف جبهة (دعك من قضايا الأزمة وتوابعها) أغلب الظن أيضا أن تنال الرسائل والمذكرات والمحاضرات الجامعية أولوية التهام الكعكة السائغة ومن العبث أن تطبع المكتبة تحت قبابها السماوية ديوان شعر معاصر أو مجموعة قصصية أو رواية مثل طيور العنبر تثير الفزع وترهب عقولا استنامت تحت ظل إعلام ترفيهى يخضع لسياسة التنوير بالتبوير وسرعان ماسيتحول هذا الصرح بعد مهرجان الافتتاح (الأزرايطى) إلى شوبنج سنتر يتاجّر من خلاله أساتذة الجامعة الأكاديميون للمزايدة على بضائعهم التى كان الطلبة والدارسون يضطرون إلى شرائها بأعلى الأسعار حرصاً على نيل شهادة استرضاء الأهل ثم سرعان مايستغنون عنها بقروش قليلة (تعويضاً عن إهدار حياتهم - ليس مالهم - تحت مقاصل البطالة) فيلجأ الدكاترة والأساتذة إلى تغيير مناهجهم بأضعاف أضعاف أسعار أغلى من ذى قبل كفيلة بخراب بيت أى أسرة شاء لها القدر أن يزج بأحد أفرادها داخل أسوار القهر الجامعى . والصراع سيظل مستمراً بين أساتذة الجامعات وبين الدارسين وبين مئات المكتبات الخاصة الحافلة بآلات النسخ والترجمة الفورية وبين محال السوبر ماركت وإعداد الوجبات التيك أواى الملتفة حول أسوار الجامعة . وهاهى مكتبة اسكندرية تشارك فى الصراع حتى تضمن لرجال التعليم العالى العيش الرغد عبر دوائر الإنترنت وأجهزة الكمبيوتر والمطابع الالكترونية . تلك هى مؤشرات مهرجان يرتكز على فعاليات قص شريط أو إزاحة ستار عن (صيف ساخن جداً) ولاأحد يدرك أن ثُمة نوَّات سوف تشهدها مواسم الأمطار والعواصف خاصة أن المكتبة تقع مباشرةً على كورنيش يخضع بحره إلى عوامل المد والجزر وعدم الاستقرار ، فالشغل الشاغل الآن هو تجهيز مهرجان افتتاحى يحفل بالطبل والزمر تحت شعار الانفتاح على عصر العولمة الذى

يرهص بسياسة إفراز جيل انترنيتى منسوخ على أيديولوجية الآخر حتى يتجنب شبهة جماليات الإبداع والفنون الراقية . وبذلك يكون أبناؤنا قد تطبعوا بالعولمة المعرفية ذات التحصيل التقنى وهذا يختلف جذرياً عن توعيته ذهنياً بمدى تطور الأصول العلمية أو التراث الأدبى والفكرى، فالتحصيل البحت يدمر خلايا ملكات الإبداع وبالتالى تشويش الوعى أو بمعنى أدق فان قراءة صفحة واحدة من كتاب لن تتعدى سوى ثوان قليلة لسوف تصدع رأس الطفل المصرى الذى لو امتثل أمام شاشة الكمبيوتر لعشر ساعات فانه سيتبرمج على هذا النحو تدريجياً . ومن البديهى إن أجهزة الكمبيوتر والانترنت مهما تطورت أساليب تقنيتها فهى لاتترجم جماليات الفن والفكر والعلوم الإنسانية التى لها قدرة إطلاق العنان للخيال والإبداع والمساهمة فى تشكيل الوجدان وفتح آفاق جديدة من الابتكارات والقدرات وهو أمر مرهون برسالة الكتاب . والفارق شاسع جداً ومريع ولايمكن أن نتخيل خطورته لو عودنا أطفالنا على آلية القراءة عبر الكمبيوتر دون أن نعودهم على القيمة الوجدانية الراقية عبر الكتاب . لم نسمع منذ اختراع آلة الطباعة أن شكل أى كتاب خطورة على أى شعب أو أمة مهما تباينت ثقافتها لكن الكتاب شكل خطورة على عروش حكومات ديكتاتورية وكان النازع الدينى هو (مسمار جحا) سواء كان إسلاميا أم مسيحيا أم يهوديا أم هندوسيا فكلها تدعو ظاهرياً إلى الأخلاق والفضيلة وكلها (ثوابت) قشرية ولكن الذى لم يتفهمه المتعصبون إن استمرارية منهج ديننا الحنيف استمدت من الدعوة إلى دحض الثوابت التى تؤدى إلى الفتنة والبلبلة وهذا ماميزه عن بقية المناهج الأخرى . ولم يكفر الدين الاسلامى أى إنسان مسالم بحجة الالتزام بالأخلاق من عدمه مهما كانت درجة تفكيره وثقافته حتى لو كانت مناهضة لفكر الرسول عليه الصلاة والسلام وإلا لكانت معظم رؤوس الصحابة - قبل إسلامهم - أولى ضحايا إقامة الحد ولاننسى أن كثيراً منهم كانوا يراجعونه - بعد إسلامهم - فى مواقف بعينها.

إن دلالة آية (وإنك لعلى خلق عظيم) لاتنفى صفة الخلق عن باقى الأنبياء والرسل ولكن اقترانها بالتعظيم كان لمحمد وحده تأكيداً لاستمرارية الشهادتين اللتين لم ينلهما أى رسول أو نبى آخر وذلك لتواضعه صلى الله عليه وسلم فى أمور التشاور والعدول أحياناً وعدم التعصب والأخذ بالأسباب وهو مايتنافى تماماً مع تشدق أصحاب لحية مجلس الشعب المتعصبين للتكفير وليس التفكير . هذا إن كانوا أصلاً مدركين تمرس أصول النقد الأدبى استناداً إلى قطب الدعوة المعاصرة " سيد قطب" أو الداعية الجليل" محمد متولى الشعراوى" رحمهما الله فالأول كان ناقداً أدبياً والثانى شاعراً ومعلماً وليس بخافٍ أن تمرسهما فى الحقل الأدبى قد أسهم كثيراً فى قوة الدعوة لديهما.

ما بالنسبة لقضايا الثقافة الجماهيرية أو قضايا الخنق الفكرى والإبداعى التى تشهدها الساحة فى كل أقاليم مصر فلا أعتقد أن مسئولى مكتبة الاسكندرية سيمسون من قريب أو بعيد هذه القضايا لسبب بسيط جداً وهو عدم وجود جهاز ثقافى واحد فى الاسكندرية له استقلاليته لأن كل الأجهزة الثقافية بالثغر مرهونة بمركزية العاصمة وتخضع لقهرية (القاهرة) ومن المحال أن تتجرأ أى لجنة فى نشر مجلة أدبية واحدة تنافس هذا الغول الإعلامى الذى استقطب أقلاماً دفعت بأصحابها إلى الفرار من الزقاليم وقايضوا بأرضهم وذويهم وأولادهم حتى يضمنوا استقلالهم الفكرى عبر مركزية القاهرة . ولو فرضنا أن هيئة المكتبة ستصدر مطبوعات ثقافية بعيدة عن أيديولوجية طبقة الأساتذة فمن الذى يتولى تحريرها وإدارتها دون أن نجد مليون وصى ورقيب انشقت عنه الأرض حتى يستأنس دفء هذا الصرح وضمانات لقطعة خبز تسد جوعه خاصة أن الاسكندرية تعد مركزاً إقليمياً لايباريه أى اقليم آخر فى تحقيق أعلى نسبة بطالة.

فى المقابل نجد أدباء الإسكندرية الذين طرحوا تجاربهم الإبداعية الراقية على مضض بفضل عبق أنفاس مكتبة اسكندرية القديمة غير أنهم لايزالون يعانون

بيروقراطية مصطلح (أدباء الأقاليم) أو أدباء الدرجة العاشرة إذ أن هناك مئات من التجارب والنماذج الأخرى مصادرة أصلاً قبل طبعها وقبل أية أزمة بفعل مركزية العاصمة . ومهما تتوافر مؤشرات درجات الحرارة إلا أن تقييم التجارب الأدبية المعاصرة فى الاسكندرية لايزال تحت الصفر ويزيد من حال هذا التجمد ثلاثة مؤشرات:

أولاً : انشغال المؤسسات والهيئات الثقافية بالعاصمة بقضايا إدارية لتحكيم قبضة مجالات النشر ومستويات التواجد عبر القنوات الصحفية والإعلامية وشبكات الانترنت وهى قنوات لاتتوافر لأى إقليم آخر دون القاهرة وأصبح كل على حده يبحث عن تحقيق طموحات فردية بحتة فتولدت بالتالى ظواهر الشللية والمحسوبية وتبادل المنافع والنشر عبر أبواب المجاملات والمقايضات.

ثانيا: مازالت قصور الثقافة فى الاسكندرية - وهى المتنفس الوحيد - تعيش أزمة ولادة متعسرة تزداد سوءاً يوماً بعد يوم باعتبارها ملحقاً استثنائياً لتسديد خانة هيئة عامة يجتاحها ركود نسبى . ومهما نشطت هذه القصور لدفع الحركة الإبداعية فانها لاتمثل الطموحات والتأججات التى تصطلى فى الصدور . وإذا كانت تصدر من أبوابها بعض المطبوعات أو المجلات المتواضعة فانها تنفرج على استحياء أقرب إلى السرية وكأنها نوع من المحظورات المحرمة على الأسواق أو المنشورات المنشقة.

ثالثا: لم تتح الفرصة حتى الآن لدور الأقلام النقدية من قبل المتخصصين والمتابعين بالقدر الذى يتلاءم وهذا المد المتلاحق من المبدعين فدخل المجال كل من هب ودب حتى أصبح النقد الأدبى محصوراً مابين التناول غير المنهج وطبيعة الرؤية النقدية الموضوعية ومابين (الخبطات) الصحفية التى تثير الزوابع ولم تنفذ إلى عمق قضايانا.

لقد أثار د. مفيد شهاب الدين وزير التعليم العالى والبحث العلمى فى القناة

الخامسة بتاريخ ١٢ مارس قضايا الانحصار الثقافى ومعاناة أدباء الثغر من قيود كثيرة خاصةً الحركة النقدية التى تسعى إلى كسر هذه القيود أو الحد منها على الأقل – باعتباره أحد شعراء اسكندرية فى سنوات دراسته المبكرة – ألا يعلم وزير التعليم العالى أن القناة الخامسة تعد أكثر القيود إحكاما على رقبة الأدب المعاصر فى الاسكندرية وأنها أكثر القنوات المحلية إسفافا تهريجاً وتفرض على المشاهد / المتلقى أغانى مبتذلة وبرامج تافهة تبرأت منها كل القنوات المركزية وابتعدت تماماً عن قضايا ينوء بها كاهل المواطن السكندرى ، وإذا كانت تطرح النذر القليل من هذه القضايا إلا أن هذا يتراءى من باب المناورات أو التنازلات الاستثنائية . وكنا نأمل من هذه القناة أن ترتقى بالمشاهد العادى وليس المثقف فهو لايقبل أن يحتويه برنامج ملفق سواء فى قناة اسكندرية أو مكتبة اسكندرية.

★ فى الأعداد القادمة ★

ملفات عن : عبد الله الطوخى ، محمد عيسى القيرى ، الأدب العراقى . ودراسة : النثر الصوفى . وحوار مع الأديب عبد الرحمن منيف . ونصوص للكتاب : جمال حراجى ، عبد الحميد البسيونى ، أحمد سليمان ، إيهاب الحضرى ، سيد أمين.

قضية

فن السيطرة على الإبدع

أشرف نهاد

رصد الوسط الثقافى والإبدعى المصرى خلال الأشهر القليلة الماضية «حمى شراء» لأصول الثقافة المصريةأو ما تبقى من حقوق استغلال الأداء العلنى/ أعمال كبار الموسقين والمطربين وحتى المقرئين للقرآن الكريم والأناشيد الدينية ونيجاتيف الأفلام أو ما تبقى منها وكذلك محاولة دمج شركات النشر فى كيان عملاق.

ودهمت «الحمى» عدداً ضخماً من المجالات الإبداعية مثل السنما والموسيقى والنشر العادى والإلكترونى والإنترنت وكانت هذه «الحمى» التى تسمى «هيرمس» نسبة إلى المؤسسة الاقتصادية التى تقوم بتأسيس كيان ضخم على النمط الاحتكارى الهوليودى والأوربى لا مجرد مؤسسة اقتصادية ثقافية إبداعية تحاول الفوز بنصيب محدود من كعكة الإبداع المصرى المميز أو شركة تعادل تصريف إنتاجاتها أو تنشيط استثمارتنا فى هذا المجال الحيوى المهم بسبب ما عرف عن ضيق وضعف سوق صناعة الترفيه والثقافة فى مصر الذى لا يحتمل أى نوع من الأنماط بسبب ما عرف عن ضيق وضعف سوق صناعة الترفيه والثقافة فى مصر الذى لا يحتمل أى نوع من الأنماط الاحتكارية الضخمة أو الكيانات الاقتصادية العملاقة ذات الاستثمارات المتعددة فى مجال الثقافة والفنون والآداب

خاصة أن مفاهيم العملية الإنتاجية المصرية فى النشر والموسيقى والسينما كانت تعتمد على محاولات فردية لمجموعة من المغامرين الذين يشتهرون بلقب «منتج فنى» أو «ناشر كتب» وكان هؤلاء يدعون أنهم يملكون مفاتيح سوق التوزيع فى هذه المجالات، واستسلم المبدعون للعديد من الخرافات المتعلقة بهذا المجال منها ضعف القوة الشرائية للكتب أو ارتفاع ثمن التذاكر السينمائية فيجب تقديم كتب فاضحة وأفلام ضاحكة لجذب الجمهور وبعث الحيوية فى القوة الشرائية لدى هذا الجمهور.

ولكن «الآن» تشهد صناعة الإبداع لحظة تاريخية فارقة. فهناك كيان ضخم بدأ العمل فعليا على أرض الواقع باستثمارات تبدأ من ٧٠٠ مليون جنيه وتنتهى عند رقم ٧ مليارات جنيه، هكذا دفعة واحدة فهل تتحمل السوق الثقافة الإبداعية المصرية هذه المبالغ الضخمة، أم هناك حاجة إلى استخدام فكر المؤامرة لتحليل هذا الكيان ومحاولة التصدى له. عبر العديد من الطرق القانونية والاجتماعية للحد من خطورة هذا النمط الاحتكارى، الذى يأتى كالموجة الثانية فى إعصار «الباشوات الجدد» للسيطرة على الفكر والإبداع المصرى بعد ظهور شركات الـ ٢٠٠ مليون جنيه منذ ٣ سنوات.

ولكن يبدو أن «الباشوات» قد تحولوا إلى «سوبر باشوات» عبر كيانات أضخم للدخول فى المجال الإبداعى، عبر بوابات السينما والموسيقى والنشر ودعونا نستخدم لغة «كرة القدم» فى قراءة اللوحة التقريبية لهذا الكيان، فاللاعب الأساسى فى هذا الفريق هو المجموعة المالية المصرية والتى تعرف اختصارا باسم «هيرمس» والتى تؤكد المصادر الاقتصادية أنها حاليا تدير حوالى ٨٠٪ من العمليات المالية الجارية فى السوق المصرية، ويقف وراء هيرمس ابنا الكاتب الأشهر محمد حسنين هيكل وهما: أحمد وحسن الأساتذة فى كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، ومعهما من رجال الأعمال المصريين نجيب ساويرس صاحب الاستثمارات المتعددة سواء فى المطاعم أو الاتصالات أو الصناعة أو السياحة ومحمد تيمور وعاكف المغربى وغيرهم من رجال الأعمال ، إضافة إلى رجل الأعمال الأردنى علاء الخواجة الذى أثار اسمه العديد من التساؤلات المحرجة لهيرمس، خاصة أنه اعترف فى أحد الحوارات الصحفية بانه سمسار وتاجر سلاح معتمد فى المنطقة للعديد من الشركات الأمريكية والأوربية ، ونجح هذا الفريق خلال أقل من

٦ أشهر في تأسيس كيان يسمى الشركة العربية القابضة للنشر والفنون برئاسة د. زياد أحمد بهاء الدين المستشار السابق لوزارتي الاقتصاد والمالية وابن الكاتب الراحل أحمد بهاء الدين ومعه جزائري يدعى مهدي درازي سبق له العمل في العديد من المؤسسات الفرنسية والأوربية المماثلة كعضو منتدب لهذه الشركة القابضة التي تضم العديد من الشركات التابعة في مجال السينما: الشركة العربية للمرئيات التي قامت بشراء ٩٠٠ نيجاتيف حتى الآن من أصول السينما المصرية (تبلغ حوالي ٣ آلاف فيلم أنتجت خلال مائة عام) وتديرها النجمة شبه المعتزلة إسعاد يونس زوجة علاء الخواجة الأولى، وهناك أيضا الشركة العربية للإنتاج والتوزيع السينمائي، والتي ترأسها إسعاد أيضاً.

ولكن المدير التنفيذي لها هو المنتج الفلسطيني حسين القلا، الذي سبق له تقديم العديد من الأعمال السينمائية المتميزة في الثمانينيات وأوائل التسعينيات، لمخرجين مثل: عاطف الطيب وخيري بشارة ودواد عبد السيد ومحمد خان، واستطاعت هذه الشركة ابتلاع «نهضة مصر » للسينما والتي يملكها نجيب ساويرس الذي فضل التضحية « بنهضة مصر » ذات الـ ٢٠٠ مليون جنيه من أجل المشاركة في الكيان الأضخم ، وليبتعد عن الأضواء المبهرة التي كادت تحرق استثماراته الأخرى، وأصبحت إسعاد تملك حالياً أكثر من ٢٢شاشة عرض في القاهرة والإسكندرية والجونة بالبحر الأحمر والإسماعيليه وأسيوط و٦ أكتوبر، بل تحاول هذه الشركة الوليدة الوصول إلى رقم ١٠٠ شاشة عرض قبل نهاية هذا العام وذلك بشراء أغلب دور العرض العاملة في السوق والمملوكة لشركات عثمان جروب وشعاع والعدل جروب وبعض المنتجين مثل فاروق صبري ووائل عبد الله، بل ووصل نشاط هذه الشركة إلى إنتاج أو تمويل أفلام حديثة مقابل شروط تشمل شراء النيجاتيف مسبقاً وكافة الحقوق من التوزيع الخارجي والفيديو والتليفزيون ويبقى للمنتج المنفذ (إن جاز التعبير) فقط حق التوزيع الداخلي لمدة سبع سنوات بعدها تؤول كل الحقوق للشركة الجديدة، وقامت الشركة وفقاً لهذه الشروط بشراء أفلام «شجيع السيما» بمليون جنيه وهو بطولة أحمد أدم وهاني رمزي وإخراج علي رجب و «شورت وفانلة وكاب» بطولة أحمد السقا ونور وشريف منير وإخراج سعيد حامد صاحب (همام وصعيدي) بمبلغ مليونين و ٢٠٠ ألف جنيه و«فيلم ثقافي» بطولة فتحي عبد الوهاب وأحمد رزق وأحمد عيد

وإخراج محمد أمين بمليون جنيه كما وافق «القلا» على تمويل عدة أعمال دفعة واحدة هى « جلاجلا» بطولة جالا فهمى وإخراج مازن الجبلى « السلم والثعبان » بطولة حلا شيخة وهانى سلامه إخراج طارق العريان الذى يعود إلى بلاتوهات السينما بعد غياب طويل و«أسرار البنات» لمجموعة من الوجوه الجديدة ودلال عبد العزيز وعزت ابو عوف إخراج مجدى أحمد على و « الأجندة الحمراء» بطولة المذيع طارق علام وإخراج عمر عبد العزيز و«بدر» ليوسف منصور لاعب الكارتيه المعروف و «علشان ربنا يحبك» لرأفت الميهى وكذلك مشروعه القادم «سحر العشق» والذى يراهن فيه أيضا على مجموعة من الوجوه الجديد. وهناك أيضا «دخلة وداد» إخراج نور الشريف بعد تجربته الأولى مع « العاشقان». و «أمير الظلام» بطولة عادل إمام وإخراج رامى عادل إمام و « نظرية البهجة» بطولة محمود عبد العزيز وإخراج رضوان الكاشف الذى قدم من قبل «عرق البلح» و«ليه يا بنفسج».. و «ربيع القطر» إخراج سعد هنداوى و «سحر الليالى» لهانى خليفه و «بالألوان الطبيعية» لأحمد رشوان فى أولى تجاربهم السينمائيه ، و«مخبر ومواطن وحرامى» إخراج داوود عبد السيد إضافة إلى تكوين لجنة متخصصة فى قراءة العديد من السيناريوهات لأجيال سينمائيه مختلفة تمهيدا لإنتاجها فى الفترة القادمة وهذه اللجنة أشعلت سوق السيناريوهات حيث وافقت الرقابة على أكثر من ٦٠ سيناريو دفعة واحدة تمهيدا للتقدم بها إلى هذه الشركة.

ومن الفن السابع ننتقل إلى صناعة الموسيقى والغناء حيث تم إنشاء الشركة العربية للصوتيات ويديرها المنتج المعروف محسن جابر الذى استطاع تكوين اسم لامع وبراق فى سوق الكاسيت من خلال شركته «عالم الفن» خلال سنوات الثمانينيات والتسعينيات وأسهم فى صنع نجومية العديد من المطربين مثل على الحجار ومحمد الحلو وعمرو دياب وسميرة سعيد وراغب علامة وغيرهم من المطربين الذين تعاملوا مع «عالم الفن» واستطاع «جابر» أن يقود عملية دمج ٧ شركات للكاسيت فى هذا الكيان الجديد من أشهرها «صوت الفن» والتى كانت تحت حماية مجدى العمروسى والتى تملك حقوق أعمال أشهر الموسيقين المصريين على الإطلاق خلال القرن العشرين وهما عبد الحليم حافظ ومحمد عبد الوهاب، وتم الدمج بتكلفة تصل إلى ٣٠ مليون جنيه (رقم خرافى بالطبع)، إضافة إلى عقد اتفاقيات مبدئية مع العديد من نجوم الطرب مثل عمرو دياب وراغب

علامة ولطيفه وعلى الحجار ومحمد الحلو لإنتاج أعمالهم الغنائية إضافة إلى الوعد بإنتاج أفلام سينمائيه لهم.

وتوالت قذائف الشركة العربية حيث تم إنشاء شركة للنشر بقيادة الناشر «ابراهيم المعلم» وقامت أخيراً بشراء حقوق جميع أعمال نجيب محفوظ على شبكة المعلومات الدولية «الإنترنت» وتعتبر ذراع هيرمس الإلكترونية حيث تقوم ببث عدة مجلات على الإنترنت وكذلك إنشاء موقع الكترونى للثقافة المصرية خاصة والعربية عامة ويبلغ رأس مال الشركة ٢٥ مليون جنيه (دفعة واحدة) فهل تحتاج سوق النشر إلى هذا المبلغ الضخم.

هناك الشركة العربية للإعلان برئاسة طارق نور خبير الإعلانات الشهير والشركة العربية للمعلومات التى تبث موقع «محيط» على الإنترنت، ثم الشركة العربية للإنترنت والتى يعود فيها اسم نجيب ساويرس للظهور مرة أخرى يملك حصة ضخمة من سوق الإنترنت بمصر والعالم العربى تترواح ما بين ٤٥ إلى ٦٥٪.

وهناك تفكير فى إنشاء الشركة العربية لدور العرض السينمائى والعربية للفضائيات التى يقال إنها سوف تنشئ شبكة تليفزيونية خاصة بها ويردد أصحاب هذا الكيان أنهم يدخلون بالثقافة المصرية إلى عصر «الديجيتال» عبر ما يسمى بالنظام الجديد دى فى دي ومكافحة القرصنة الفكرية داخل السوق المصرية وخارجها على أساس المقولة الشائعة أن القاهرة تبدع وبيروت «تزور» وتطبع وباقى الوطن العربى يقرأ.

ويتساءل البعض لماذا هذا النمط الاحتكارى الضخم فى سوق عشوائية ضعيفة هشة وما سبل مواجهة هذا الكيان خاصة فى السينما وأصوالها، وهل تواصل الدولة رفع يدها عن السينما وحمايتها حتى تندثر ذاكرة الأمة؟.

نقد

منافى الانهيار
فى
زمـن الـغـربـان

عبير سلامة

يبدو النظام الاجتماعى دائما أكثر قيمة من الحرية الفردية المطلقة ،رغم أن الاجتماعى ليس نقيضا للفردى ، بل هو صفته الأكمل والأتم ،فالكل أكبر من مجموع أجزائه،وكل عمل فردى هو اجتماعى بأصله، عام بطبيعته.وفى رواية (الغربان لا تختفى أبداً) للأديب عبد الفتاح صبرى يتمايز الفرد بأحواله عن المجتمع بمتغيراته بصورة تفترض وجود لون من الاغتراب عن الذات والبنية الاجتماعية معا، ما دام الراوى لا يسعى لقهر استقلاليته السلبية والتخلى عن عزلته بالاتحاد مع المؤسسات الاجتماعية وفهم قصورها ،لإصلاحها من داخلها بفاعلية إيجابية.

فى هذه الرواية تختفى الغربان من القرية فى حقبة الستينات ،لتفسح المجال أمام غربان البشر فى السبعينيات ،ويمثلهم « صميدة شعبان » السياسى الفاسد والتاجر المنحرف ، الذى يقتل بيد أعوانه « بديعة » مجنونة القرية ، ويتهم بها صديقها الراوى« صبحى عثمان » فيهرب سنوات طويلة، يعود بعدها بخبرة الغربة وموبقاتها ،ليضع يده فى يد القاتل ، ثم يخترق دائرته الشيطانية وينال بخطة هينة لينة متخذا من زوجته معبرا إليه ، ووسيلة لقتلهما معا فى لحظة انتقام مواتية ،ولكنه حين يذهب للتعزية يجد ابن القتيل- شبيه أبيه- واقفا يتلقى التعازى،فيوقن حينئذ أن« صميدة » لم يمت وأن الغربان لا تختفى أبداً!.

تقدم الرواية صورة غير معتادة لقرية مصرية من قرى الدلتا فى فترة زمنية ازدحمت بالمتغيرات السياسية والاجتماعية ، صورة «إيروتيكية» تبدو مفرداتها من طبيعة وبشر وحيوان كعلامات شهوانية وحيدة على خريطة جسد الراوى الشغوف برغباته الزائدة.

فى هذه القرية تجد النساء الجميلات تلفظهن الحارات الضيقة إلى الحقول الممتدة التى تخفى فى أعماقها الأجساد والأنفاس وعرق المجهدين (ص١٢) والشيخ أبى خضرة الذى يستملح، فيمارس طقوس علاجه باللذة الشائنة(ص٢٠) ومتولى بقر قاتل بديعة المتخصص فى الحيوان(ص٣٣) وصميدة شعبان وسيرته المذكورة مع النساء والغلمان (ص٣٥) وغواية «المرادة» للصبايا الواردات ولحظات الارتعاش والانزواء خلف الدور والأحراش(ص٤٠) الاستسلام الخائن من الزوجات (ص٦٠) والتعويض «البورنوجرافى» من الرجال (ص٦٨).

تعددت الشخصيات فى الرواية، ولكنها لم تتنوع ،بل جاءت ملامحها النفسية متقاربة ،واتفق الجميع فى صفات الخيانة واللصوصية وانفلات الرغبات ،فالراوى« صبحى عثمان» لانعرف له صنعة سوى الجرى فى الطرقات والتلصص على خطوات النساء،وقد شقى زمنا بالبحث عن مصرف لمشاعره المحتدمة دائما فلم يجده إلا عند معتوهة القرية ،وكأى فسل جبان لا يقدر على مواجهة عدوه فيأتيه من جهة امرأته الخائنة!.

«وصميدة» الذى يكنى عنه الراوى «بابن الكلب» فاتك خبير ترقى فى مستويات الإجرام من سرقة حقول الذرة والأعراض حتى عضوية الحزب الحاكم والتجارة مع اليهود! وكذلك كان« متولى» وزوجة «صميدة» ،الجميع بلا استثناء شخصيات مريضة تمكن الفساد منها ،فخربت عقولها ومضت بلاوعى تستهلك ذاتها وتنهش الآخرين.

تميز الأسلوب فى الرواية بالتصوير الشعرى وشفافية الرمز وتوتر لغة الأحلام بنوعيها والكوابيس، واتسقت الجمل القصيرة اللاهثة مع حالة الراوى العصبية والنفسية ،خاصة مع تفعيل دور التكرار ليكون دالاً على وضيعة القلق وعدم التركيز والإلحاح على المعانى من قبل الراوى الممزق بين نداءات جسده وقهر سلطة صميدة.

استخدم عبد الفتاح صبرى ضمير المتكلم، فمنح وجهة النظر مصداقية واضحة لصدورها من صاحبها، ولكنه -فى الوقت نفسه- وسمها بالمحدودية وقصور الرؤية .

وقد بدأ الراوى وانتهى بوجهة نظرة نفسها ، ولم يتطور وعيه قدر أنملة رغم مرور ما يقرب من ربع قرن بين البداية والنهاية.

اختفى الحوار المباشر من الرواية، ليشير إلى عزلة الراوى وانحصار تفكيره فى دائرة ضيقة، وتدفق السرد بلا قيود مشرّقا ومغربا فى عالم فاسد بما فيه من انحرافات وشذوذ ، لا توجد فى زمن الغربان شخصية واحدة سوية تأخذ بيد غيرها للخلاص ،لا يوجد نور يبدد قتامة هذا العالم المقزز الذى يتحلل ببطء وانتظام!.

أسرف المؤلف فى تصوير هوس الرغبات ،والأفعال المبتذلة،والتعبيرات المكشوفة التى تصدم المتلقى بفجاجتها ،وقد يضطر بعدها للاغتسال!.

وليس كل ما يعرفه الرجال صالح لإفرازه على كتاب يقع فى أيدى نساء وأطفال ومراهقين ،فالرواية دائما قرينة الدراية ،وحدود المعرفة الإبلاغية المنوطة بالأدب تفترض تقدير أحوال المخاطبين ،والأحوال تتعدد كما تعلمون.

ارتفع فى رواية(الغربان لا تختفى أبدا) صوت النقد السياسى والاجتماعى، واقترب أحيانا من صخب الخطابة والمنشورات ،ليوحى بأن الراوى مثقف ، وأن أزمته عامة نشأت من إدراكه تناقضات الواقع،وما يتعرض له المجتمع من ويلات!.

وقد يكون هذا الفرض وارداً ولكن السرد لم يحققه ، ولم يقدم دليلا على صحته ، إلا إذا كانت معطيات الثقافة تستدعى علاقة دائمة آمنة مع امرأة بلهاء ، أو معاشرة زوجة ثرى فاسد باطمئنان!.

أجاد عبد الفتاح صبرى تصوير حركة وعى الشخصية المهووسة بجسدها وآلية تفكيرها المضطرب ،وقدم نماذج واقعية من عالم الشواذ والمنحرفين ،وبالغ فى رصد تفاصيل ضلاها، لإظهار مدى قبحها وتنفير المتلقى منها اعتمادا على رد الفعل العكسى ، ولكنه أخفق فى ترك الساحة لها وحدها ،وفى اختيار سبيل خلاصها ،لأنه منحها هيمنة على عالم النص -لاتستحقها ، ثم فرض عليها حلا قاصرا ومتطرفا لعبور أزماتها ،خاصة مع عدم تنمية فكرة النهاية التى تقول إن بيوت أو ظهور اللصوص مكشوفة ، وإنهم يؤخذون من قريب ،من اختياراتهم نفسها ،وعدم استثمار تقديم الهوامش على المتن برد الاعتبار لكل ما هو مهمش متأخر ومهمل ، بل إن هذه التقنية نفسها تحولت إلى نقطة ضعف فنية ،لأنها كشفت عناية المؤلف بالوصف الساكن والتفاصيل الفرعية المبددة وحدة التأثير.



تحتاج القصة- مهما كان طولها- إلى جرأة على القص أى الحذف والتخلص من كل ما يعوق تحقيق هدف الكاتب ومغزاه من الكتابة التى اعتبرها دواء جماعيا ، وأى دواء لا يخلو من آثار جانبية ،ولكن الطبيب الفطن ينتبه إليها مبكرا ويسعى للحد من ضررها وحماية المتلقى من إزعاجها .لكى نصل إلى الوضوح التام فى أفكارنا المتعلقة بموضوع قصصى فعلينا أن نفكر فى النتائج العملية التى ينطوى عليها هذا الموضوع ،والمشاعر المتوقعة منه وردود الفعل التى يجب أن نستعد بها لمواجهته ، ويمكن أن نستعين هنا بالتاريخ- تاريخ الإبداع أعنى- لعزل الخطأ من الصحيح ،فما يصح مرة يصح فى كل حين.

مؤتمر

« أمين يوسف غراب.. روائياً مبدعاً »

متابعة

عيد عبد الحليم

عبر ثلاثة أيام عُقد فى مجمع مبارك بمدينة دمنهور « مؤتمر البحيرة الأدبى الأول » فى الفترة من ٢٠ إلى ٢٢ فبراير ، والذى جاء تحت عنوان « **أمين يوسف غراب.. روائياً مبدعاً** » فى محاولة لإعادة الاعتبار لهذا الأديب الذى قدم للمكتبة الإبداعية العديد من الأعمال منها: « الضباب »و « رنة الخلخال » و « طريق الخطايا »و « آثار على الشفاه » و « نساء فى حياتى » و « نساء وذئاب » و « المعذبون فى الحب » و « الأبواب المغلقة » و « الساعة تدق العاشرة » و « شباب امرأة » والتى قدمتها السينما المصرية فى فيلم يعتبر من كلاسيكيات السينما العربية.

وقد جاء ت الجلسة الافتتاحية للمؤتمر والتى حضرها المهندس أحمد عبد المنعم الليثى - محافظ البحيرة - ومحمد غنيم - رئيس الهيئة العامة لقصور الثقافة - والروائى خيرى شلبى رئيس المؤتمر، والناقد السيد إمام - أمينّ عام المؤتمر - و أحمد أبو شلوع - مدير الثقافة فى البحيرة - مثيرة للارتياح من قبل المثقفين.

ففى البداية وجه الناقد سيد إمام التحية إلى أحمد أبو شلوع مدير عام الثقافة بالبحيرة وإجلال هاشم مديرة الثقافة العامة بالمحافظة، على جهدهما فى تجميع

الكتب الخاصة بأمين يوسف غراب. كون هذا الكاتب المرموق لم ينشر له كتاب منذ ثلاثين عاماً، وهذا الموقف يكشف عن عورة مخزية لواقع الثقافة الوطنية، فالنظر إلى يوسف غراب ككاتب فات عصره نظرة قاصرة، فلو نظرنا إلى الغرب سنجد أنهم مازالوا يحتفون ببوشكين وبودلير وغيرهما إلى الآن.

وفى كلمته أشار الروائى خيرى شلبى إلى علاقته المبكرة بمدينة دمنهور والتى يعتبرها عاصمة ثقافية كان لها دور بارز فى القرن العشرين من خلال مقهى المسيرى وصاحبه «عبد المعطى المسيرى» والذى كان يقيم الأمسيات والندوات اليومية، وكون بعد ذلك جمعية الأدباء وهى أول جمعية للأدبا فى عاصمة إقليمية زارها كبار الأدباء من أمثال توفيق الحكيم ويحى حقى ومحمد صدقى، وتخرج منها الأدباء محمد عبد الحليم عبد الله ورجب البناء والشعراء حامد الأطمس وفتحى سعيد وغيرهم.

أما محمد غنيم – رئيس الهيئة العامة لقصور الثقافة – فقد أكد أن أرض دمنهور حفلت بالعديد من القيم الأدبية، خاصة لوجود مكتبة البلدية والتى كان أمينها «أمين يوسف غراب»، والذى كان بالأضافة إلى كونه أديباً كبيراً ممثلاً كبيراً أيضاً فقد مثل أمام فاطمة رشدى فى مسرحية « الغيرة » والتى عرضت على مسرح البلدية بدمنهور.

وأكد غنيم أن هيئة قصور الثقافة ستتخذ طريقاً جديداً فى النشر، وسوف تفتح نوفذ للمبدعين فى الأقاليم، بالإضافة إلى البدء فى بناء قصر ثقافة دمنهور فى الفترة القادمة.

أما المهندس : أحمد عبد المنعم الليثى – محافظ البحيرة – فقد أشار فى كلمته إلى حرصه الشديد علي الثقافة في محافظة البحيرة لأنها أساس التنمية، وأضاف : أن قصر ثقافة دمنهور سيقام على مساحة ١٢٠٠ متر وقد اتخذت جميع الإجراءات بداية من يوم الاثنين ١٩ فبراير ٢٠٠١، أما بالنسبة لمقهى المسيرى فتم تزويده بمكتبه بها « ٣ آلاف كتاب » لخدمة أدباء الإقليم.

وقد تم فى الجلسة الافتتاحية تكريم بعض الأدباء الذين كان لهم دور بارز في الحياة الثقافية ومنهم الروائى يوسف القعيد والروائى خيرى شلبى والأديب محمد صدقى، كم تم تكريم بعض من أدباء البحيرة رضا إمام وصبرى العسكرى وعبد اللطيف أبو خزيمة ومحمد رجب عباس ومحمد حافظ صالح.

[متعة الخطاب الغائب]

وقد تضمن المؤتمر عدة جلسات بحثية، جاء المحور الأول فيها عن الشكل الروائى عند أمين يوسف غراب

تحدث فيه: د. حامد أبو أحمد ود. السعيد الورقى . ود. عفاف عبد المعطى ورأس الجلسة الروائى يوسف القعيد.

فقدم د. حامد أبو أحمد دراسة حول « صور المجتمع عند أمين يوسف غراب » فأكد أن أعماله تحقق فيها ما نعرفه الأن بتيار الوعى والتداعى الحر وكلها أنساق لم يعرفها الأدب إلا أخيراً، وفى قصة « هتاف الجماهير » التى كتبها « أمين يوسف غراب » عام ١٩٤٥ سوف نجد - أيضاً - استخدامه لوسائل متاحة فى عصره كالمفاجأة بعكس المتوقع مما يحقق متعه وتشويقاً.

وفى بحثها.. ا« لخطاب الغائب فى رواية آثار على الشفاه » أكدت د. عفاف عبد المعطى أن اللغة فى الرواية أسرفت فى تصوير حال الفقراء كما حفلت القصة القصيرة لدى أمين يوسف غراب ببعض المتضادات ففيها العبرة والعظة ، وفيها إثارة العواطف والرضا والسخط والسرور والحزن والأمل واليأس وفقاً لأنماط الشخصيات القصصية.

أما د. السعيد الورقى فأكد بحثه والذى جاء تحت عنوان «شباب امرأة والواقعية التحليلية » على أن التكوين الاجتماعى للحالة التى أراد أمين يوسف غراب أن يقدمها من خلال شخصية «إمام» بطل الرواية قد اعتمد على دراسة الشخصية سيكالوجيا فى واقعها الاجتماعى وأنتمائها الطبقى .

[لغة القص]

أما المحور الثانى فقد جاء تحت عنوان « المضمون السردى عند أمين يوسف غراب شارك فيه د. مجدى توفيق ، وفريدة النقاش، ود. على عفيفى، ود. مصطفى الضبع، ورأس الجلسة السيد إمام.

فقدم د. مجدى توفيق بحثاً بعنوان « لغة القص عند أمين يوسف غراب »أوضح فيه أن الخطاب القصصى عند أمين يوسف غراب يتصف بأنه خطاب ذو سمت واقعى

تصاحبه ظاهرة أسلوبيه هى تحليل الشعور والفكر.

وفى بحثها حول «العالم القصصى لدى أمين يوسف غراب» تحدثت الناقدة فريدة النقاش حول المرحلة التى كتب فيها وعنها قصصه وهى مرحلة الانقلاب الإجتماعى والتغيير العميق فى بنية المجتمع المصرى.

وأضافت أن وعى الكاتب وقدرته على التقاط التفاصيل وربطها بالكلى واستخلاص الرمزى من هذا الإرتباط كان له دور مركزى فى إقامة التوازن داخل قصصه وإشباعها بالدلالات، فضلاً عن تعدد مصادر عالمه الروائى واستلهامه للأساطير فى بعض النصوص.

وقدم د. مصطفى الضبع فى بحثه «آليات الحكى فى رواية الساعة تدق العاشرة» رؤية نقدية حول طبيعة الحكاية عند أمين يوسف غراب والتى اعتمد فيها على الحكاية بوصفها صيغة نوعية تعتمد على التشويق فى صيغة بعيدة عن الصخب تقترب رغم مأساويتها وآلام أبطالها من سمت الهدوء متجاوزة الانفعالات الظاهرة.

أما الشاعر على عفيفى فأشار فى بحثه «تعطيل الحواس» إلى أن روايه «آثار على الشفاه» تتكئ على الوصف بأكثر مما تشغل أى تقنية أخرى من تقنيات الكتابة الروائية والقصصية.

وأضاف عفيفى أن كتابة أمين يوسف غراب تقف فى منتصف المسافة بين مقدمات الكتابة الروائية والكتابة القصصية وكتابة السيناريو.

[شباب إمرأة]

كما شهد المؤتمر عرضاً لفيلم «شباب امرأة» أعقبه تعليق للناقد السينمائى محمود قاسم.

أما المحور الثالث للمؤتمر فقد جاء تحت عنوان «المنجز القصصى والروائى فى البحيرة» رأس الجلسة الروائى محمد جبريل، وشارك فيها الناقدان محمد محمود عبد الرازق ود. محمد العشيرى.

وقد تحدث الناقدان حول أعمال الأدباء رضا إمام ومراد صبحى متى والسعداوى الكافورى ود. هانى قطب الرفاعى ومحمود القلينى ومحمد حافظ صالح.

شعر

صور شخصية لشاعر واحد

حسن السبع ـ السعودية

بشار بن برد

ينسج الوقت خيمة

بحرير من الأرق

لم يذق نكهة الكرى

من

قضى

العمر

مبصرا

فى قرى تحضن الظلام.

دعبل الخزاعى

عنق يذرع الردى

يقهر الموت صاعدا

بين

حبل

من

الكلام

أبو نواس

يصعد الكرم سلما

سلما أخضر الظلال

فى صحارى من الظمأ

ظمأ يشعل الخيال

ظمأ العيس عندما

تحمل

الماء

إنما "...." !

العباس بن الأحنف

ينسج الوهم ظله..

فى ليال بلا صباح

كلما اغتاله الهوى

فى كمين من الملاحْ

وهب القلب باقة

للأعاصير والجراح

وتشظى مرددا:

ماعلى

عاشق

جناح ؟

أبو دلامة

يسكن الهزل كلما
شردته يد العراء
ضحك يملأ المدى
غير
أن
الصدى
بكاء ..

أبو الشمقمق

يعبر الجسر طاويا
ساكناً وحشة المكان
للمقاهى ضجيجها
قبل
أن
تفرغ
اليدان

أبو العلاء

فارق السرب عندما
خيمت وحشة الزحام
محنة العمر أن ترى
والدجى يأسر العيون
ينحت الصمت والكرى
عندما تنحت الكلام..

قصـــــــائـــد

تفنني

تفنني ياليلى فى عرس لقائى
أسريني بحرير جدائلك الليل
حمليني ..
مالاأطيق
لأمر شراعاً ذهبياً
مابين شجر الماء
ترنيمة الروح فى صخب المضيق
وأطلقى سراح يمامك البرى
ليحط على تكعيبة صدرى
فأنمو فى الجزر دوحة كبرى
وأستفيق

هى ومرآة التمنى

إذا وجدتها
أمام مرآة التمنى جالسة
لاتتعجل..
دقيقة لاأكثر
سينفرط على رخام الليل عقدها
عندئذ..
أرسل بصرك مهراً عفياً
كى يلهث على أرض قد تهيأت
مابين نيران الموج
وكردان الجزر

مباغته

حين تباغت يمام القرى
فى تبر عشه
وفجر الإله يتشكل
فى عين المدى
دلك أجنحته بزبد الحكايا
واسكب بأوردته العطشى
شهد اللقاء عصير العنب

ارتحال

ارتحلى كموج البحر
صوب ضوء منارة عشقى

محملة بماس الليل
وعقيق النهار
فالروح المشتاقة..
قرأت من أجلك كل معاجم البوح
رسائل الشوق ..
حتى دفاتر الانتظار

أحمد تمساح أحمد
قنا

اشتعال

النبض تشعله الحروف
وقطة
تستنشق الأزلام من جوف الظنون/
وجاهل
سر الترقب والأرق
وإذا تململ ومضنا
صرنا نبيذاً فى موائد عرسنا
كنا
إذا هطل الخريف
بوردتين/
تمخضت أنفاسنا
وتخدرت..
أوتار كل المنتمين لفجرنا
ياأيها الوجع المعربد فى الحشا
كيف استكانت فى هوائك مقلتى
ورمييتنى ..
والروح صبح من جمان ماطر
أهواك قبل رحيلنا / وضميرنا
مازال أجراساً لاختلاف تطوعى
ياأيها الوطن المسافر فى البروق وبالرؤى
كيف انطفأت وفى فضائك نجمتى
وتركتنى
أقتات طينا من جواك المتعب
الصمت ترضعه الفيافى /
والقوافى مترعات بالصهيل
ونازل
فى القلب شوق المترفين على القذى
وإذا تعجرف ليلنا
راحت تفوح على الوسادة وردة
وتملصت / وتقلصت
أفكار كل المعلنين لحربنا
فالام أسقط فى فضاء المحتمى !!/
والمنتمى
قدت أصابعه افتضاحا
للسماء وبالسماء / وقطعت

أغصانه
كف الأفق

أحمد اللاوندى
كفر الشيخ

فى متاهات الحياة

فى متاهات الحياة
قد نصلى ركعتين
للخوف من سوء المصير
أو هداية أو نجاة
حين الحلم تاه
فى متاهات الحياة
قد نتوه حينما
لاينزل الحب غيث
يروى القلوب السابحة
يطوى الجراح الناضحة
بالهموم فى متاهات الحياة
حتى التقينا
من غير موعد
نلتقى كى نستريح
فى جنة الحب الجميل
من عناء الرحلة المريرة
من عناء السفر الطويل
فى مدار الحب ياسنبلة
نرتوى من راحتيه
نطوى الهموم بيديه
نخلع الأيام من أعمارنا
نغرس الحب الجميل
بالروح زهر الحياة
ضاحكاً ضحك النخيل
كى نداوى كل جرح
فى دمانا جاء من
متاهات الحياة
فجأة صرنا شعاعاً
فى مداه
صرنا ضياءً للحياة
يهدى من ضل الطريق
فى متاهات الحياة

خالد أسعد على
المراغة - سوهاج

أوهـــــام

بنيت أوهامى بيدى
وهدمت كيان نفسى
وحطمت قلوع ذروتى
وصرت سجين أمسى
قضيت العمر عاشقاً
يمضى فى ليل اليأس

وسأبقى حتى تنتهى
أخر أنفاس جسدى
لكن الحب ياعمرى
محال أن يرحل مع شخص
سيبقى أبداً كالقدر
اليوم .. وغداً
وكل يوم تشرق فيه الشمس

منال منير مصطفى

الدرة فين

وكل مانودع شهيد
الجرح ينزف من جديد
يسقى تراب أرض الوطن
والأرض تطرح ميت وليد
لملم جروحك ياصديق
مهما فراغ الكون يضيق
بكره اللى جاى
شايل ف طياته الكثير
لابد يوم
راح يعلى صوت المأذنه
ونصلى ف الأقصى الأسير .

*　*　*

الدرة فين؟!
رد السؤال .. قول ياوطن
الدرة فين؟!
جاوب على كل الفصول
فى المدرسة
الدرة كان أشطر ولد فى المدرسة
كان نفسه يدرس
لما يكبر " هندسة"
كان قلبه وسع الأرض
فى فلسطين
راسم حدود القدس على كفه
حالف مايحنى للعدو
أبدا جبين

*　*　*

الدرة مات
الدرة مات
لما الوطن عشق السكات
الدرة مات
لما زمان العزة فات
لما شارون داس الحرم
واحنا ف سبات
الدرة مات
لما باراك ساوى الحجر
بالدبابات
الدرة مات
لما ضمير الدنيا مات

*　*　*

أحمد عبد الجليل مراد

رقم الإيداع : ٧٥١٢/ ٩٢ الثمن جنيهان الأمل للطباعة والنشر